احقاق الحق

ترجمہ احقاق الحق مکمل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الذی جعل مقام شیعة الحق علیا۔ وصیرهم مع نبیه ابراهیم فی ذلک الاسم سمیا۔ ورقاهم الی طور الطاعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمین باهل السنة والجماعة۔ فاشرق نورهم سنیا۔ ووفقهم لکشف الحق والتزام نهج الصدق فلم یزل کانوا للحق شیعة وللصدق ولیا نحمده حمد اکثیر الطیبا زکیا ونشکره شکرا لایزال غصنه بالزیادة جنیا۔ ونشهد ان لا اله الا اللہ وحده لا شریک له شهادة نکررها بکرة وعشیا۔ ونسلک بها صراطا سویا۔ ونشهد ان سیدنا محمدا عبده ورسوله الذی ارتضاه صفیا۔ وقربه نجیا۔ واختار له ابن عمه وکاشف غمه وصیا وولیا۔ فامره یوم الغدیر بالنص فی شانه نصا جلیا۔ قائلا من کنت مولاه فمولاه هذا علیا صلی اللہ علیه وآله صلوة ینال بها المومنون یوم العطش ریا۔ ویجزون بها فی جنة الماوی حلیا وعیشا رضیا

ہرقسم کی حمد خداوند عالم ہی کیلئے مخصوص ہے جس نے **شیعیان** حق کے مرتبہ کو بلند کیا۔ اور اس لقب میں اونکو اپنے نبی خلیل اللہ حضرت ابراہیم[1] علیہ السلام کا ہم نام قرار دیا۔ اور چونکہ اونھوں نے خدا کی اطاعت کی اور ترک کیا اون لوگونکی راہوں کو جو حقیقة تو اہل السنة والجماعة (بدعواس ورهبو کے لوگ ہیں) لیکن مدعی ہیں اہل السنة والجماعة[2] ہونے کے لہذا خدا نے ان شیعوں کا درجہ طاعة کے کوہ طور تک پہنچا

---

[1] یہ اشارہ ہے اسطرف کہ جسطرح خدا نے حضرات ابراہیم کے بارے میں وان من شیعته لابراهیم فرمایا اسیطرح امة محمدیہ کے ناجی فرقہ کا نام شیعہ رکھا گیا ۱۲ مولف [2] مصنف علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا ہے المتسمین باہل السنة والجماعة

بلندی تک اونچا کرکے دکھایا جس سے اونکا نور خوب روشن ہوکر چمکا۔ اور خدا نے توفیق دی ان شیعوں

المتسمین جمع ہے المتسمی کی جو اسم فاعل ہے تسمی سے۔ تسمی باب تفعل سے ہے جسکا خاصہ ہے زبردستی بلا استحقاق کسی صفت کا دعوے کرنا۔ تو مطلب یہ ہوے کہ زبردستی یہ نام اونھوں نے رکھا ہے جس سے کوئی مناسبت نہیں۔ حاشیہ پر مصنف رحمۃ اللہ اسکی وجہ خود تحریر فرماتے ہیں کہ دردین نے سنیوں کو متسمین باہل السنۃ والجماعۃ اسلیے کہا کہ اہل السنۃ والجماعۃ حقیقۃً سوا شیعوں کے دوسرا نہیں ہوسکتا کیونکہ یہی لوگ محبت رسول اللہ ومحبت اہلبیت پر مخلوق ہوے ہیں۔ پس یہی لوگ رسول خدا صلعم کے سنۃ اور جماعت کے بھی حافظ ہیں جیسا کہ اس مضمون پر وہ حدیث طویل بھی دلالت کرتی ہے جسکو علامہ زمخشری نے اپنی تفسیر کشاف میں اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں بذیل آیہ قل لا اسئلکم علیہ اجراً الا المودۃ فی القربی ذکر کیا ہے چنانچہ دونوں مفسر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ انہ قال من مات علی حب آل محمد مات شہیدا یعنی فرمایا آنحضرت نے کہ جو شخص محبت آل محمد پر مریگا وہ شہید مریگا یہانتک کہ آنحضرت نے فرمایا الا من مات علی حب آل محمد مات علی السنۃ والجماعۃ یعنی جو شخص کہ محبت آل محمد پر مریگا وہ سنۃ وجماعۃ رسول پر دنیا سے انتقال کریگا پس یہ حدیث ثابت کرتی ہے کہ سنۃ رسول وہی ہے جو آل محمد کی راہ ہے اور یہ کہ حقیقۃً جماعت انھیں آل محمد کی جماعت ہے لیکن وہ لوگ جنھوں نے اب اپنا نام یہ رکھ لیا ہے پس انمیں سے تو اکثر بغض رکھتے ہیں آل محمد کے ساتھ (پھر وہ اہل السنۃ والجماعۃ کیونکر ہوسکتے ہیں) اور آل محمد سے بغض رکھنے والا سنی نہیں ہوسکتا جیسا کہ قاضی ابن خلکان نے اپنی وفیات الاعیان مین بذیل ذکر علی بن جہم دشمن آل نبی تصریح بھی کردی ہے جسکا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ علی بن جہم عداوت آل رسول میں معذور تھا کیونکہ محبت علی اور سنی ہونا ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتے انتہی'' مصنف نے اسمیں دو امر ذکر کیا ہے اول حدیث محبت آل رسول از تفسیر کشاف وتفسیر کبیر چنانچہ تفسیر کشاف از علامہ جار اللہ زمخشری المتوفی ۵۳۸ھ جلد ثالث صفحہ ۶۷ مطبوعہ مصر میں بذیل تفسیر آیہ قل لا اسئلکم علیہ اجرا الا المودۃ فی القربی یہ عبارت موجود ہے روی انہا لما نزلت قیل یا رسول اللہ من قرابتک ہولاء الذین وجبت علینا مودتہم قال علیؑ وفاطمۃ وابناہما ویدل علیہ ما روی عن علی رضی اللہ عنہ شکوت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حسد الناس لی فقال اما ترضی ان تکون رابع اربعۃ اول من یدخل الجنۃ انا وانت والحسن والحسین وازواجنا عن ایماننا وشمائلنا وذریتنا خلف ازواجنا وعن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حرمت الجنۃ علی من ظلم اہل بیتی وآذانی فی عترتی ومن اصطنع صنیعۃ الی احد من ولد عبد المطلب ولم یجازہ علیہا فانا اجازیہ علیہا غدا اذا لقینی یوم القیامۃ ... وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مات

کو حق کے ظاہر کرنے اور سچائی کے راستے پر چلنے کی ہیں یہ لوگ ہمیشہ حق کے پیرو اور راستی کے ہمراہ رہے

علی حب آل محمد مات شہیدا ۔ الا و من مات علی حب آل محمد مات مغفورا لہ الا و من مات علی حب آل محمد مات تائبا الا و من مات علی حب آل محمد مات مومنا مستکمل الایمان الا و من مات علی حب آل محمد بشرہ ملک الموت بالجنۃ ثم منکر و نکیر الا و من مات علی حب آل محمد یزف الی الجنۃ کما تزف العروس الی بیت زوجہا الا و من مات علی حب آل محمد فتح لہ فی قبرہ بابان الی الجنۃ الا و من مات علی حب آل محمد جعل اللہ قبرہ مزار ملئکۃ الرحمۃ الا و من مات علی حب آل محمد مات علی السنۃ والجماعۃ الا و من مات علی بغض آل محمد جاء یوم القیامۃ مکتوب بین عینیہ ایس من رحمۃ اللہ ۔ الا و من مات علی بغض آل محمد مات کافرا ۔ الا و من مات علی بغض آل محمد لم یشم رائحۃ الجنۃ یعنی مروی ہے کہ جب آیہ قل لا اسئلکم علیہ اجرا الا المودۃ فی القربی نازل ہوا تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ! یہ آپکے اہل قرابت کون لوگ ہیں جنکی محبت ہملوگوں پر خدا کیطرف سے واجب ہوئی ہے؟ آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ وہ علیؑ ۔ فاطمہؑ اور اونکے دونوں فرزند ہیں ۔ اس مضمون پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسکو حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسولخدا صلعم سے شکایت کی کہ یا حضرت لوگوں کے دلونمیں میرا حسد بہت بھرا ہوا ہے تو آنحضرتؐ نے ارشاد فرمایا یا علیؑ! (لوگوں کی حسد کا تمکو کیا خوف ہے) کیا تم اسپر خوش نہیں ہوتے کہ بروز قیامۃ جو چار مرد سب سے پہلے جنت میں داخل ہونگے اونکے چوتھے تم ہی ہوگے کیونکہ وہ چار میں اور تم اور حسنؑ و حسینؑ ہونگے ۔ پھر ہملوگوں کی بی بیاں داہنے بائیں اور ہملوگوں کی اولادان بی بیوں کے پیچھے ہونگی دوسری حدیث میں ہے کہ رسولخدا صلعم نے ارشاد فرمایا جو شخص میرے اہلبیت پر ذرہ برابر بھی ظلم کریگا اور جو بسبب میری عترت کے مجھے اذیت دیگا اوسپر جنت (ہمیشہ کیلئے) حرام کردی جائیگی اور جو شخص میرے دادا عبدالمطلب کی اولاد سے کسی پر ادنی سا بھی احسان کریگا اور وہ بنی عبدالمطلب اوسکا عوض نہ واپس کرسکیگا تو میں کل جب بروز قیامت وہ مجھسے ملیگا اوس کا عوض ادا کرونگا ۔ اور فرمایا آنحضرتؐ نے کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا وہ شہید مریگا ۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا وہ بخش دیا جائیگا ۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا وہ اس حال میں مریگا کہ اوسکے گناہوں کی توبہ مقبول ہوگی ۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا وہ مومن کامل ہوکر مریگا ۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا اوسکو اول ملک الموت (حالت حیوۃ میں) پھر منکر و نکیر (قبر میں) جنت کی بشارت دینگے ۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمدؐ کے ساتھ مریگا وہ

ہم اوس خداوند عالم کی کامل حمد نہایت خلوص اور پاکیزگی سے بجا لاتے ہیں اور اوسکا ایسا شکریہ ادا کرتے ہیں جسکی ڈالیاں ہمیشہ بار آور رہیں۔ اور ہم شہادت دیتے ہیں اس امر کی کہ خدائے وحدہ لاشریک لہ کے سوا کوئی معبود (حقیقی) نہیں ایسی شہادۃ جس کا وظیفہ ہم صبح و شام رکھتے ہیں اور آیندہ بھی رکھینگے۔ اور جسکے وسیلہ سے صراط مستقیم پر قائم ہیں اور آیندہ بھی رہیں گے۔ اور ہم اس کی بھی شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے سردار محمد مصطفےٰ صلعم خدا کے عبد مقرب اور ایسے رسول ہیں جنکو خدا نے اپنا پسندیدہ اور برگزیدہ قرار دیا اور مخصوص کرکے اپنا ہمراز ہونے کا خلعت بخشا اور آنحضرت کیلئے آپکے چچا کے فرزند اور آپکے حزن و اندوہ کو زائل اور مشکلات و مہمات کو دفع کرنے

جنت میں اسطرح زینۃ کرکے لایا جائیگا جس طرح دولھن اپنے شوہر کے گھر آراستہ کرکے لائی جاتی ہے۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مریگا اوسکے لئے اوسکی قبر میں جنت تک دروازہ کھولدیے جائینگے لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مریگا خداوند عالم اوسکی قبر کو فرشتگان رحمۃ کی زیارت گاہ ہونیکا شرف عطا فرمائیگا لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص محبت آل محمد کے ساتھ مریگا وہ رسولخدا کی سنۃ و جماعۃ پر مریگا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص عداوت آل محمد کے ساتھ مریگا وہ روز قیامۃ میدان حشر میں اسطرح آئیگا کہ اوسکے دونوں آنکھوں کے درمیان لکھا ہوگا "یہ خدا کی رحمۃ سے محروم ہے"۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص بغض و عداوت آل محمد کے ساتھ مریگا وہ کافر مریگا۔ لوگو! آگاہ رہو کہ جو شخص بغض و عداوت آل محمد کے ساتھ مریگا وہ جنت کی خوشبو ہرگز نہیں سونگھ سکتا۔

یہی احادیث امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر مطبوعہ قسطنطنیہ جلد ۷ صفحہ ۴۰۵ میں بھی مرقوم ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے حاشیہ میں دوسرا امر یہ تحریر فرمایا ہے کہ قاضی ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں بذیل ذکر علی بن جہم لکھا ہے کہ وہ علیؑ سے بغض رکھتے ہیں معذور تھا کیونکہ حب علی اور تسنن جمع نہیں ہوسکتے۔ پس اگرچہ اب وفیات الاعیان مطبوعہ مصر میں یہ عبارت بتصریح نہیں ملتی لیکن جسقدر اب موجود ہے اوس سے بھی مطلب مذکور ثابت ہوتا ہے چنانچہ جلد اول صفحہ ۳۵ ذکر علی بن جہم میں لکھا ہے وکان مع انحرافہ عن علی ابن ابیطالب رضی اللہ عنہ۔ واظہارہ التسنن مطبوعاً مقتدراً علی الشعر یعنے باوجودیکہ وہ علی بن ابی طالب سے منحرف تھا اور سنی ہونے کا اظہار کرتا تھا پھر بھی اوسکا شعر پسندیدہ ہوتا تھا۔ اور شعر گوئی پر وہ بہت قادر تھا پس باوجودیکہ علی بن جہم سنی ہونے کا دعوی کرتا تھا لیکن چونکہ اوسکے دل میں عداوت جناب امیرؑ تھی اس سبب سے قاضی ابن خلکان اوسکا سنی ہونا قبول نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ وہ سنی ہونے کا اظہار کرتا تھا یعنی حقیقۃً سنی نہ تھا اور اوسکے سنی ہونیکی وجہ سوائے انحراف از علی بن ابی طالب اور کچھ کلام قاضی ابن خلکان سے ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ قاضی ابن خلکان کا بھی یہی اعتقاد ہے کہ جو شخص بغض علیؑ رکھے وہ اگرچہ سنی ہونے کا

والے علی بن ابی طالب کو آپکا وصی اور ولی مقرر فرمایا جسکے اعلان کیلئے ۱۸ ذی الحجہ کے دن
خم غدیر میں خداوند عالم کے نص جلی کے مطابق آنحضرت نے آپ (علیؑ) کو سبکا امیر اور حاکم قرار دیا اور
ساتھ ہی یہ بھی فرمادیا کہ من کنت مولاہ فھذا علی مولاہ ۔ خدا کی صلوۃ نازل ہو آنحضرت پر اور آپکی
آل پر ایسی صلوۃ جس سے مومنین پیاس کے روز (یعنی قیامت میں) اچھی طرح سیراب ہوں اور جسکے
ذریعہ سے جنۃ الماوی میں آراستہ اور پسندیدہ زندگی حاصل کریں ۔ اما بعد خداوند عالم
نے اپنے رسول محمد مصطفےٰ صلعم کو ایسے زمانہ میں مبعوث کیا جو زمانہ فترۃ تھا ۔ تہذیب و انسانیت
اخلاق و معاشرت اور دین کی راہیں پراگندہ تھیں عامۂ ناس شہوت پرستی میں حیران اور جہل
و ہفوات کے نشہ میں مخمور تھے ۔ لوگ بتوں کی عبادت کرتے قماربازی اور شرابخواری میں مست
رہتے ۔ لات و عزےٰ کے سجدوں میں جھکے رہتے ۔ خداوند عالم کی بیحد و انتہا نعمتوں کے انکار پر تلے
رہتے ۔ خود پسندی کے لباس میں اکڑتے پھرتے ۔ اور خدا کے احکام سننے اور طریقہ صدق و
صواب کی اتباع کرنے میں اپنی کسر شان سمجھتے تھے ۔ ایسی حالت میں خدا نے اپنے رسول کو بھیجکر
طریقہ حق کو ظاہر اور صراط مستقیم کو واضح کردیا پس بعض لوگوں نے تو جنت کے شوق اور جہنم کے
خوف سے اسلام قبول کیا لیکن اکثروں نے یا تو آنحضرت کے آیندہ جاہ و جلال سے منتفع ہونیکی طمع
میں ظاہراً اطاعت کی کیونکہ اونھوں[۱] نے اوس زمانہ کے راہبین اور کاہنین سے سنا تھا کہ ایک

دعوی کرے لیکن سنی ہو نہیں سکتا ۔ بلکہ اس دعوے میں وہ جھوٹا رہیگا کیونکہ عداوت علی اور تسنن جمع نہیں
ہوسکتے تو پھر وہ لوگ کیونکر اہلسنت ہوسکتے ہیں جو ظاہر بظاہر اعلان عداوت جناب امیرؑ کرتے ہیں ۱۲ مولف

[۱] شاید یہ اشارہ ہو خلیفہ اول حضرت ابوبکر کیطرف کیونکہ آپکے متعلق متعدد کتب احادیث و تاریخ میں واقعہ
مندرج ہے کہ آپنے پہلے یہ سن لیا تھا کہ عنقریب ایک نبی مبعوث ہونیوالا ہے جسپر ایمان لانے والوں کو نہایت
جاہ و جلال دنیاوی حاصل ہوگا ۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی اپنی کتاب ازالۃ الخفا مطبوعہ بریلی مقصد اول
صفحہ ۳۲ میں یہ روایت نقل کرتے ہیں ۔ واخرج ابن عساکر عن ابن مسعود قال قال ابوبکر الصدیق خرجت
الی الیمن قبل ان یبعث النبی صلے اللہ علیہ وسلم فنزلت علی شیخ من الازد عالم
قد قراء الکتب واتت علیہ اربعمائۃ سنۃ الا عشر سنین فقال لی احسبک حرمیا قلت
نعم قال واحسبک قرشیا قلت نعم قال واحسبک تیمیا قلت نعم قال بقیت لی منک واحدۃ
قلت ما ھی قال تکشف لی عن بطنک قلت لما ذاک قال اجد فی العلم الصادق ان نبیا
یبعث فی الحرم یعاون علی امرہ فتی وکھل فاما الفتی فخواض غمرات ودفاع معضلات واما

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵

رسول اس زمانہ میں آنے والا ہے جسکو بڑا اقتدار حاصل ہوگا اور اوسکا ساتھ دینے والے دنیاوی حکومت

الکھل فابیض نحیف علی بطنہ شامۃ و علی فخذہ الیسری علامۃ وما علیک ان ترینی فقد تکاملت لی فیک الصفۃ الاماخفی علی قال ابوبکر فکشفت لہ عن بطنی فرای شامۃ سوداء فوق سرتی فقال انت ھو ورب الکعبۃ۔ ابوبکر الصدیق کہتے ہیں کہ قبل بعثت آنحضرت میں یمن گیا تھا وہاں قبیلہ ازد کے ایک شیخ کے یہاں ٹھہرا جو کتب سماویہ کا عالم تھا اور جسکی عمر ۳۹۰ سال کی تھی اوسنے کہا میرے خیال میں تم مکہ کے رہنے والے ہو میں نے کہا ہاں کہا تم قرشی ہو میں نے کہا ہاں کہا بنی تیم سے ہو کہا ہاں کہا اب ایک صفت اور رہ گئی ہے میں نے کہا وہ کیا کہا کہ اپنا پیٹ کھولو میں نے کہا کیوں اوسنے کہا مجھے صحیح طریقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں ایک نبی مبعوث ہوگا جسکی اعانت ایک جوان اور ایک ادھیڑ شخص کریگا۔ وہ جوان تو مشکلات میں ڈوبکر اونکو حل کرنے والا اور مصائب و مہمات کا دفع کرنیوالا ہوگا اور وہ ادھیڑ گورے رنگ دبلے جسم کا ہوگا اوسکے پیٹ پر ایک خال اور بائیں ران پر ایک دوسری علامت ہوگی تمھارا کیا ہو اگر مجھے پیٹ دکھا دو کیونکہ کل صفتیں تم میں ملگئیں صرف وہ جو پوشیدہ ہے باقی رہتی ہے۔ ابوبکر نے کہا بس میں نے پیٹ کھولدیا اوس عالم نے اوس سیاہ خال کو میری ناف کے اوپر دیکھکر کہا کہ پروردگار کعبہ کی قسم تم ہی وہ ادھیڑ ہو۔ پھر صفحہ ۲۴۴ میں دوسری حدیث لکھتے ہیں اخرج ابن عساکر فی تاریخ دمشق عن کعب قال کان اسلام ابی بکر الصدیق سببہ بوحی من السماء وذلک انہ کان تاجراً بالشام فرای رؤیا فقصہا علی بحیراء الراھب فقال لہ من این انت قال من مکۃ قال من ایہا قال من قریش قال فاینی انت قال تاجر قال صدق اللہ رؤیاک فانہ یبعث نبی من قومک تکون وزیرہ فی حیاتہ وخلیفتہ بعد موتہ فاسرھا ابوبکر حتی بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم فجاءہ فقال یا محمد ما الدلیل علی ما تدعی قال الرؤیا التی رایت بالشام فعانقہ وقبل ما بین عینیہ وقال اشھد انک رسول اللہ یعنی کعب الاحبار کہتے ہیں کہ آسمان سے ایک وحی نازل ہوئی اوسکے سبب ابوبکر اسلام لائے اور یہ اسطرح کہ جب وہ ملک شام میں تجارت کرتے تھے تو ایک خواب دیکھا جسکو تعبیر کیلئے بحیراء راہب سے ذکر کیا اوس نے پوچھا تم کہاں کے ہو کہا مکہ کے پوچھا کس قبیلہ سے کہا قریش سے پوچھا کیا کرتے ہو کہا تجارت کہا تمھارا خواب سچا ہے عنقریب تمھاری قوم سے ایک نبی مبعوث ہوگا تم اوسکی زندگی میں اوس کے وزیر اور بعد موت اوسکے خلیفہ مقرر کئے جاؤگے۔ ابوبکر نے اس خبر کو چھپا رکھا جب آنحضرت مبعوث ہوئے تو خدمت میں حاضر ہوکر کہا کہ آپکے دعوی پر کیا دلیل ہے آنحضرت نے فرمایا وہی خواب جسکو تمنے شام میں دیکھا تھا یہ سنکر ابوبکر آنحضرت کے گلے سے لپٹ گئے اور اسلام قبول کیا۔ یہی مضمون قصۃ الاحباب مطبوعہ لکھنؤ جلد ۲ صفحہ ۱۶ تاریخ خمیس اسد الغابہ وغیرہ میں بھی ہے۔ یا شاید اشارہ ہو حضرت عمر کیطرف کیونکہ

وسلطنت سے منتفع ہونگے یا خوف سے اس امر کے کہ آنحضرت کی حمایت میں علی صاحب ذوالفقار
کی تیغ براں کھچی رہتی ہے نیز اون لوگوں کی ہیبت سے جو حضرت کے ساتھ رہتے تھے اور وہ
اشداء علی الکفار (کفار کے حق میں نہایت سخت) تھے۔

(بقیہ حاشیہ ص۶) آپکے متعلق بھی ازالۃ الخفا مقصد اول ص۳۲ میں یہ روایت موجود ہے زید بن اسلم قال
اخبرنا عمر بن الخطاب قال خرجت مع ناس من قریش فی تجارۃ الی الشام فی الجاھلیۃ فلما خرجنا الی
مکۃ نسیت قضاء حاجۃ فرجعت فقلت لاصحابی الحقکم فواللہ انی لفی سوق من اسواقہا اذا انا ببطریق
قد جاء فاخذ بعنقی فذھبت انازعہ فادخلنی کنیستہ فاذا تراب متراکب بعضہ علی بعض فدفع
الی مجرفۃ وفاسا وزنبیلا وقال انقل ھذا التراب فجلست اتفکر فی امری کیف اصنع فاتانی فی
الھاجرۃ فقال لی لم ارک اخرجت شیئًا ثم ضم اصابعہ فضرب بہا وسط راسی فقمت فضربت بہا
ھامتہ فاذا دماغہ قد انتشر ثم خرجت علی وجھی ما ادری این اسلک فمشیت بقیۃ یومی ولیلتی حتی
اصبحت فانتھیت الی دیر فاستظلت فی ظلہ فخرج الیَّ رجل فقال یا عبد اللہ ما یجلسک ھھنا
قلت ضللت عن اصحابی فجاءنی بطعام وشراب وصعد فیَّ النظر وخفضہ ثم قال یا ھذا قد علم
اھل الکتاب انہ لم یبق علی وجہ الارض احد اعلم منی بالکتاب وانی اجد صفتک الذی تخرجنا من
ھذا الدیر وتغلب علی ھذہ البلدۃ فقلت لہ ایھا الرجل قد ذھبت فی غیر مذھب قال ما اسمک
قلت عمر بن الخطاب قال انت واللہ صاحبنا غیر شک فاکتب لی علی دیری وما فیہ قلت ایھا
الرجل قد صنعت معروفا فلا تکدرہ فقال اکتب لی کتابا فی رق لیس علیک فیہ شیٔ فان تک
صاحبنا فھو ما نرید وان تکن الاخری فلیس یضرک قلت ھات فکتبت لہ ثم ختمت علیہ
فلما قدم عمر الشام فی خلافتہ اتاہ ذلک الراھب وھو صاحب دیر القدس بذلک الکتاب
فلما راٰہ عمر تعجب منہ فانشأ یحدثنا حدیثہ فقال اوف لی بشرطی فقال عمر لیس لعمر ولا لابن عمر
منہ شیٔ یعنی زید بن اسلم کہتا ہے مجھسے حضرت عمر نے کہا کہ زمانہ جاہلیت میں قریش کے لوگونکے ہمراہ میں تجارت
کیلئے ملک شام گیا تھا۔ وہاں سے جب مکہ واپس آنے لگا تو ایک چیز میں بھولگیا جسکے لئے تنہا شام میں واپس آیا اور
اپنے ساتھیوں سے کہا کہ تم لوگ چلو میں ابھی آتا ہوں پس جب میں شام کے ایک بازار سے گذر رہا تھا تو ایک
عیسائی عالم کو دیکھا جسنے آکر میری گردن پکڑلی میں اوس سے نزاع کرنے لگا (لیکن کامیاب نہوا آخر) وہ
اپنے عبادت خانہ میں مجھے لیگیا جہاں میں نے دیکھا کہ مٹی کا ایک بڑا ڈھیر لگا ہوا ہے۔ وہاں اوسنے مجھے ایک
پھاوڑا اور ٹوکری دیکر کہا کہ اس مٹی کو یہاں سے ڈھو کر لیجاؤ۔ یہ سنکر میں وہیں بیٹھ گیا اور اپنی مصیبت کو

لہذا وہ لوگ دائمی نفاق اور باطنی عداوت اسلام میں گرفتار رہے۔ بظاہر اسلام کی ترقی پر توخوش ہوتے
لیکن خدا ہی جانتا ہی کہ اسلام سے بغض وحسد کا کتنا ذخیرہ اونکے سینوں میں بھرا ہوا تھا اور جب خداوند عالم
نے (آیہ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا نازل کرکے)
اپنی دلیل اور برہان کو مکمل کردیا اور صراط مستقیم سب کے لیے واضح ہوگئی اگرچہ اوس راہ کو بہت کم لوگوں نے
اختیار کیا تو اس بزم (اسلام) کے صدر (یعنی آنحضرت صلعم) نے رحلت کا ارادہ اور دنیا سے کوچ کا تہیہ

بقیہ حاشیہ ۶ دیکھکر سوچنے لگا کہ اب کیا ترکیب کروں یہانتک کہ دوپہر ہوگئی اور کوئی کام بھی نہیں کیا
اوسوقت پھر وہ عیسائی عالم آیا اور مجھسے کہا کہ تمنے تو ابھی تک یہاں سے کچھ بھی مٹی نہیں اوٹھائی یہ کہکر ایک طمانچہ زور سے
میرے سر پر لگایا تب تو میں بھی کھڑا ہوگیا اور اوسکے سر پر ایسی ضرب لگائی جس سے اوسکا دماغ پراگندہ ہوگیا یہ
دیکھکر مینے (ایسا بدحواس ہوکر) اپنی راہ لی (کہ) مجھے کچھ بھی سوجھتا نہیں تھا کہاں جاؤں۔ اسیطرح تمام دن رات
میں چلتا رہا اور جب صبح ہوئی تو ایک راہب کے دیر کے پاس پہونچا جسکے سایہ میں بیٹھکر آرام کرنیلگا لیکن فوراً ہی
اوس دیر سے ایک شخص نکلا جس نے مجھے دیکھکر کہا "بندہ خدا! تم یہاں کیوں بیٹھے ہو" میں نے کہا "میں اپنے قافلہ
والوں سے چھوٹکر بھٹک گیا ہوں" یہ سنکر وہ گیا اور میرے لیے کھانا اور پانی لایا پھر وہاں کھڑے ہوکر میری طرف
گھورکر دیکھا اور نظر نیچی کرلی اور یوں مخاطب ہوا "بھائی! تمام اہل کتاب جانتے ہیں کہ اس وقت روئے زمین
پر آسمانی کتاب کا مجھسے زیادہ جاننے والا کوئی شخص بھی نہیں ہو۔ اب میں کہتا ہوں کہ تم میں اوس شخص کی
علامتیں پائی ہیں جو آئندہ زمانہ میں ہملوگوں کو اس دیر سے نکالکر اس شہر پر قابض ہوجائیگا" یہ سنکر میں نے کہا
"بھائی تم کیا بہکی ہوئی باتیں کرتے ہو" تب اوس نے پوچھا "اچھا تمہارا نام کیا ہی؟" میں نے کہا "عمر بن الخطاب"
یہ سنکر وہ بول اوٹھا "واللہ تم ہی ہملوگونکو اس دیر سے نکالوگے پس تم مہربانی کرکے میرے لیے اس دیر اور اسکے ملحقات کا
ہبہ نامہ لکھدو" یہ سنکر میں (اور گھبرایا) اور کہا "بھائی تمنے میرے اوپر ایک احسان (کھلانے پلانے کا) کیا ہی
ان کلمات سے اوس احسان کو بدمزہ نہ کرو" اس کا جواب اوس نے دیا کہ "تمہارا اس میں کیا حرج ہو کہ ایک
کاغذ پر ہمارے لیے اسکا ہبہ نامہ لکھدو۔ جس شخص کا ہمکو خیال ہی اگر وہ تم ہی ہو فہو المطلوب اور اگر
وہ تم نہیں ہو تو اتنا لکھدینے میں تمہارا کیا نقصان ہی؟" تب میں نے کہا "خیر کاغذ لاؤ" پس میں نے ہبہ نامہ
لکھ کر مہر کرکے اوس کے حوالہ کردیا۔ پھر جب حضرت عمر اپنی خلافت کے زمانہ میں شام پہونچے تو وہی
راہب انکا ہبہ نامہ لیے ان کے پاس آیا۔ اوس ہبہ نامہ کو دیکھ کر حضرت عمر نہایت متعجب ہوئے اور
ہملوگوں سے اس قصّہ کو بیان کیا تب اوس راہب نے کہا "تو اب اپنا وعدہ پورا کیجیے" آخر حضرت عمر نے
کہا "بیشک اس دیر پر نہ میرا کوئی حق ہی اور نہ میری اولاد کا" انتہی

کیا اور اس انجمن کی کرسی صدارت اوس بزرگ (علی بن ابی طالب) کے حوالہ کی جسکا مثل و نظیر آدمیوں
میں تو کوئی نظر آتا نہیں تھا اور (اسی پر اکتفا نہ کی بلکہ) مقام غدیر خم میں حدیث من کنت مولاہ فعلی
مولاہ بیان کرکے آپ کی خلافت بلافصل کا اعلان تمام مسلمین کے سامنے کردیا جس پر آپکو حضرت
عمر نے بخ بخ لک یا ابن ابی طالب لقد اصبحت مولای و مولی کل مومن و مومنۃ (علی بن ابیطالب
آپ کو ہماری اور تمام مومنین و مومنات کی دینی اور دنیاوی سرداری و حکومت مبارک ہو!!)
کہکر مبارکباد اور تہنیت دی اور حضرت کی بیعت و تحیت کی رسم تمام حضار بجالائے ان کل امور سے فارغ
ہوکر جب آنحضرت نے انتقال فرمایا اور ان سارے اہتمامات کا اثر تک زائل ہوگیا تو اغیار و اعدائے
اسلام کمین گاہوں سے نکل پڑے اور وصیت رسولخدا صلعم کو ضایع و برباد کردیا جس ایمانی شربت کو
اونھوں نے پیا تھا اوسکو بھول بیٹھے اور غدیر خم میں جناب امیر کے بیعت کیوقت جو عہد و پیمان کیا تھا اوسکو
توڑ ڈالا کیونکہ جاہ و جلال دنیاوی کی خواہش اور ہوی و ہوس نفسانی کا مرض و نمیں اچھی طرح سرایت
کرگیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اوس صدر انجمن اسلام سے منحرف ہوکر آپکے حق کو لوگوں نے نسیاً منسیاً کردیا
اون کا سارا عہد و پیمان کہنہ و بوسیدہ اور اونکا معاملہ بیعت ہباءً منبثا ہوکر رہگیا اور اونلوگونکا
زائل شدہ مرض عود کر آیا یہانتک کہ سابق کفر و شرک کیطرف وہ لوگ لوٹ کر ہوگئے اور اپنے پچھلے
پیروں پھر کر دین اسلام سے مرتد ہوگئے جیسا کہ اس دعوی پر وہ حدیث حوض بھی دلالت کرتی ہے
جسکو امام مسلم۔ امام بخاری۔ حمیدی وغیرہ محدثین نے روایت[1] کی ہے پس اونلوگوں نے ارکان اسلام و ستون

[1] جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ نے جس حدیث کا ذکر کیا ہے وہ بہت کثرت سے حضرات اہلسنت کی کتب احادیث
میں متعدد طریقوں سے موجود ہے میں یہاں صرف دو کو نقل کرتا ہوں صحیح بخاری مطبوعہ مصر جلد ۴ ص ۱۸۲ اور
فتح الباری جزو ۲۷ ص ۲۰۰ میں ہے کہ آنحضرت نے فرمایا یجاء برجال من امتی فیوخذ بہم ذات الشمال
فاقول یا رب اصحابی فیقول اللہ انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال العبد
الصالح و کنت علیہم شہیدا ما دمت فیہم الی قولہ الحکیم قال فیقال انہم لم یزالوا مرتدین علی
اعقابہم یعنی قیامت میں ملائکہ میری امت سے کچھ لوگوں کو گرفتار کرکے جہنم کیطرف لیجائینگے تو میں عرض کرونگا
بارالہا یہ لوگ تو میرے اصحاب ہیں! جسکے جواب میں خدا فرمائیگا (ہاں ہیں تو لیکن) تمکو کیا معلوم کہ تمہارے
بعد ان لوگوں نے کیسی کیسی بدعتیں حادث کیں تب میں وہی کہونگا جو حضرت عیسی نے کہا تھا کہ جبتک میں اون
میں رہا ان کی دیکھ بھال کرتا رہا پھر جب تو نے مجھے (دنیا سے) اٹھا لیا تو تو ہی انکا حافظ تھا اور تو ہر چیز کا گواہ ہے
تو اگر ان پر عذاب کریگا تو یہ تیرے ہی بندے ہیں اور اگر بخشدے گا تو بیشک تو عزیز و حکیم ہے (سورہ مائدہ آیہ ۱۱۸) ۱۲

شرع کو منہدم کر دیا۔ دین مبیں کی ہڈی پسلی توڑ کر رکھدی۔ حق اہلبیت کو ہضم کر ڈالا اور ان مظالم کے
ارتکاب میں ذرہ بھی خوف خدا ان کے دل میں پیدا نہیں ہوا وراثت جناب سیدۃ نسا العالمین فاطمہ الزہرا
کو روک لیا اور آپ کے اوپر ذرہ بھی انکو رحم و ترس نہیں آیا انتہائے جہل و حماقت کیسا معاملہ خلافت
میں یہ لوگ حق کی مخالفت پر آمادہ اور ہر قسم کے مکر و فریب سے اسکو غصب کرنے پر مستعد ہو گئے ان

بقیہ حاشیہ صفحہ جواب ملیگا کہ ہاں میں بخش تو دیتا لیکن انکا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ تمہارے بعد یہ لوگ برابر اپنے
پچھلے پیروں پھر کر دین اسلام سے مرتد ہوتے رہے۔ اور اسی صحیح بخاری جلد ۴ صفحہ ۸۵ اور فتح الباری جزو ۲۷ صفحہ ۲۱۳
میں ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال انا فرطکم علی الحوض ولیرفعن رجال منکم ثم لیختلجن دونی فاقول
یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک اور صحیح بخاری صفحہ ۸۶ و فتح الباری صفحہ ۲۱۵ میں ہے
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لیردن علی ناس من اصحابی الحوض حتی عرفتہم اختلجوا دونی فاقول
اصحابی فیقول لا تدری ما احدثوا بعدک پھر اسی صفحہ میں ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انا فرطکم
علی الحوض من مر علی شرب ومن شرب لم یظما ابدا لیردون علی اقوام اعرفہم ویعرفونی ثم
یحال بینی وبینہم قال ابو حازم فسمعنی النعمان بن ابی عیاش فقال ہکذا سمعت من سہل فقلت
نعم فقال اشہد علی ابی سعید الخدری لسمعتہ وہو یزید فیہا فاقول انہم منی فیقال انک لا تدری
ما احدثوا بعدک فاقول سحقا سحقا لمن غیر بعدی پھر اسی صفحہ میں ہے عن ابی ہریرۃ انہ کان یحدث
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یرد علی یوم القیامۃ رھط من اصحابی فیحلؤن عن الحوض فاقول
یا رب اصحابی فیقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انہم ارتدوا علی ادبارہم القہقری پھر
اسی صفحہ میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یرد علی الحوض رجال من اصحابی فیحلؤن عنہ فاقول
یا رب اصحابی فیقول انک لا علم لک بما احدثوا بعدک انہم ارتدوا علی ادبارہم القہقری
پھر اسی صفحہ میں ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال بینا انا قائم اذا زمرۃ حتی اذا عرفتہم خرج رجل
من بینی وبینہم فقال ہلم قلت این قال الی النار واللہ قلت ما شانہم قال انہم ارتدوا علی ادبارہم
القہقری فلا اراہ یخلص فیہم الا مثل ہمل النعم اور صحیح مسلم مطبوعہ دہلی مع شرح نووی جلد اول صفحہ ۱۲۶
میں ہے عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترد علی امتی الحوض وانا اذود الناس عنہ
کما یذود الرجل ابل الرجل عن ابلہ قالوا یا نبی اللہ اتعرفنا قال نعم لکم سیما لیست لاحد غیرکم تردون
علی غرا محجلین من آثار الوضوء ولیصدن عن طائفۃ منکم فلا یصلون فاقول یا رب ہؤلاء من اصحابی
فیجیبنی ملک فیقول وہل تدری ما احدثوا بعدک اور پھر صفحہ ۱۲۷ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم)

سبب کے بعد اون لوگونکو مسند خلافت پر بٹھا دیا جو علم و شرف سے تو کورے اور جہل و کثافت سے بھرے ہوئے تھے جس کے سبب سے لوگ برابر آیات خدا میں شک و شبہہ کرتے رہتے و نبذوا لحق دراء ظھورہم واشتروا بہ ثمنا قلیلا فبئس ما کانوا یشترون یعنی اوحق کو پس پشت ڈالکر اسکو کھوٹے داموں بیچ ڈالا پس کیا ہی بری چیز ان لوگوں نے حاصل کی اسی واقعہ ہائلہ کیطرف عباس بن عتبہ بن ابی لہب الہاشمی نے اپنے ان اشعار آبدار میں اشارہ کیا ہی جو اوسی وقت اونھوں نے کہا ہے

من مبلغ عنا النبی محمدا	ان الوری حادوا الی العدوان
ان الذین امرتہم ان یعدلوا	لم یعدلوا الا عن الایمان
غصبوا امیر المومنین مکانہ	واستاثروا بالملک والسلطان
بطشوا بفاطمۃ البتول واحرزوا	میراثہا طعنا علی القرآن

یعنی کوئی ہے جو جناب رسالتمآب صلعم تک میرا یہ پیغام پہونچادے کہ یا حضرت آپ کی بعد تمام امت ظلم و عدوان کیطرف جھک پڑی وہ لوگ جنکو آپنے عدل کرنیکو فرمایا تھا بجائے عدل کرنیکے اپنوں ایمان سے خود ہی عدول کر بیٹھے (یعنی ایمان کو ترک کیا) ان لوگوں نے امیر المومنین علی بن ابی طالب کے حق خلافت کو غصب کر کے اسکو اپنے لیئے بادشاہت اور سلطنت بنالیا (اسپر بھی سیر نہیں ہوئے بلکہ) جناب فاطمہ زہرا پر بھی ظلم کیا اور اون کی میراث فدک وغیرہ پر خود متصرف ہوکر قرآن[۱] تک پر معترض ہوئے اور اوسکی مخالفت کی لیکن یہ بغض و نفاق۔ عداوت و مخالفت عہد و بیوفائی اور ظلم و ستم وغیرہ اوصاف

بقیہ حاشیہ صلا اتدرون ما الکوثر فقلنا اللہ و رسولہ اعلم قال انہ نھر وعدنیہ ربی عز و جل علیہ خیر کثیر و ھو حوض ترد علیہ امتی یوم القیامۃ آنیتہ عدد النجوم فیختلج العبد منھم فاقول رب انہ من امتی فیقول ما تدری ما احدث بعدک ان کل احادیث کا مطلب یہی ہو کہ حوض کوثر پر آنحضرت لوگوں کو سیراب فرماتے ہونگے تو حضرت کے اصحاب سے کچھ لوگ حاضر ہونگے لیکن ملئکہ ان لوگونکو حضرت کے پاس سے کھینچکر جہنم کیطرف لیجائینگے اور سیراب نہونے دینگی حضرت عرض کرینگے "بارالہا یہ تو میرے اصحاب ہیں اسکا جواب ملیگا کہ تمہارے بعد انلوگوں نے بڑی بڑی بدعتیں جاری کیں جس کے سبب سے دین اسلام سے مرتد ہوگئے تب آنحضرت عرض کرینگے بیشک تب یہ عذاب جہنم کے ہی مستحق ہیں اوسی میں ہلاک کیئے جائیں اس حدیث کی تفصیلی بحث ذوالفقار حیدر جلد سوم جلد چہارم میں قابل دید ہی جو تصنیفات حضرت دام ظلہ العالی سے ہی ۱۲ مترجم

[۱] اشارہ ہو آیۂ یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین الایۃ کی طرف ۱۲ مترجم

رذیلہ ایسی قوم سے مستبعد نہیں تھے جنکے آباو اجداد اور خاندان وقبیلہ میں کفروشرک ہا ہوا اور خود اونکی عمر ونکا غالب حصہ بت پرستی میں صرف ہوا ہو ولیس اول قارورۃ کسرت فی الاسلام (اسلام ہی کو اس مصیبت کا پہلے پہل سامنا نہیں ہوا ہی کیونکہ جب حضرت موسی علیہ السلام کوہ طور پر تشریف لیگئے تھے تو امت اسلام سے زیادہ فتنہ وفتور اور رخنہ وفساد آپکے اصحاب سے صادر ہو چکے ہیں اسلئے کہ بنی اسرائیل کو بھی آپکے جتنے اصحاب تھے قریب قریب کل اصحاب پیغمبر خدا سے مُنھ موڑ کر مرتد ہو گئے تھے۔ پس وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کیلئے بھی راہ کشادہ کو کھو بیٹھے جس سے لوگ گمراہ ہوتے رہے حتی کہ گوسالہ پرستی میں وہ لوگ بھی سامری کے موافق ہو گئے اور حضرت موسیٰ کے وصی جناب ہارون کے قتل کرنے میں نہایت کوشش سے کام لیا پس جب گذشتہ امتوں میں یہ سب ہو چکا تھا تو اسلام میں بھی کیوں نہوتا؟ کیونکہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ پیشین گوئی فرما چکے ہیں کہ لیقع[1] فی امتی ما وقع فی امۃ خلت من قبل حذو القذۃ بالقذۃ والنعل بالنعل یعنی میری امت میں بھی وہ سب واقعات جو گذشتہ امتوں میں گذر چکے

[1] اس مضمون کی متعدد حدیثیں حضرات اہلسنت کی بہاں آنحضرت صلعم سے مروی ہیں ایک تو وہی جسکو جناب شہید علیہ الرحمۃ نے ذکر فرمایا ہی دوسری کتاب مجمع بحار الانوار (جو لغت احادیث میں حضرات اہلسنت کی نہایت مستند جامع اور مشہور کتاب ہی) مطبوعہ نولکشور جلد ۳ صفحہ ۱۲۴ میں ہو کہ فرمایا آنحضرت صلعم نے کہ لترکبن سنن من قبلکم حذو القذۃ بالقذۃ ای کما یقدر کل واحد منہما علی قدر صاحبہما و یقطع یضرب مثلاً للشیئین یستویان مسلمانو! تملوگ گذشتہ امتوں کی پوری چال اسطرح اختیار کرو گے جسطرح ایک پر تیر دوسرے پر تیر کے برابر بغیر کسی فرق کے بنایا جاتا ہے۔ صاحب مجمع کہتے ہیں کہ یہ ضرب المثل ایسے موقع پر استعمال کیجاتی ہے جہاں دو چیزوں میں کامل مشابہت کا بیان کرنا مقصود ہو تیسری اسی کتاب کی جلد اول صفحہ ۲۱۲ میں ہو لترکبن سنن من قبلکم حذو النعل بالنعل ای تعملون مثل اعمالہم کما تقطع احدی النعلین علی قد و النعل الاخری یمسلمانو! تملوگ گذشتہ امتوں کی روش اسطرح اختیار کرو گے جسطرح ایک پیر کا جوتہ دوسرے پیر کے جوتہ کے برابر بغیر کسی قسم کے فرق کے بنایا جاتا ہے غرض اون امتوں کے افعال اور تمہارے افعال میں کوئی فرق نہیں باقی رہیگا۔ اور چوتھی اسی کتاب کی جلد ۲ صفحہ ۲۴۲ میں ہے لتتبعن سنن من قبلکم الیہود مسلمانو! تملوگ اپنے قبل کی امت یہود کی چال پوری طرح اختیار کرو گے!! اور پانچویں حدیث کتاب کنز العمال جلد ۶ صفحہ ۱۳۴ مطبوعہ حیدرآباد دکن میں ہو کہ فرمایا آنحضرت صلعم نے لتتبعن سنن الذین من قبلکم شبرا بشبر و ذراعا بذراع حتی لو سلکوا جحر ضب لسلکتموہ قالوا الیہود والنصاری۔ قال فمن؟ مسلمانو! تملوگ گذشتہ امتوں کی چال اختیار کرکے اسطرح اونکے برابر ہو جاؤ گے جسطرح ایک بالشت کے برابر دوسرا بالشت اور ایک ہاتھ کے برابر دوسرا ہاتھ ہوتا ہے یہانتک کہ اگر وہ لوگ سوسمار ونکے سوراخ تک میں داخل

ہیں ہو بہو اسطرح جیسی آئینے جسطرح ایک پر تیر کے برابر دوسرا پر تیر اور ایک پیر کے جوتہ کے برابر
دوسرے پیر کا جوتہ بنایا جاتا ہے انتہی۔ اور جب ان حضرات نے بندگان خدا کو گمراہ اور امت اسلام پر
ظلم کرنے میں اپنی عمروں کو ناکافی پایا اور صحت خلافت کو مجرد اجماع امت پر منحصر اور شرائط نص و عصمت
کو خلفاء و ائمہ سے حذف کر دیا تاکہ خلافت کے ذریعہ سے اونکی ان خدمات مفسدہ کے انجام دینے کا
حق ہر احمق جاہل اور بیہودہ شخص کو بغیر کسی خوف ملامت کے حاصل رہے اور خلیفہ مقرر کرنیکے
اس طریقہ کو اپنے اصول مسلمہ اور اہم عقائد اہلسنت سے قرار دیا تو ان امور کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو شخص بھی ان
لوگوں کے بعد خلافت اسلام کی گدی پر رونق افروز ہوا وہ اگرچہ علم و عقل سیاست و عدالت و عصمت
وطہارت ایسے ضروری اوصاف سے عاری محض تھا لیکن علمائے اہلسنت کی تعظیم و احترام اور
تبجیل و اکرام میں کوشش کا کوئی دقیقہ وہ اوٹھا نہیں رکھتا تھا اور اونکی قدر کرنے اور اونکی باتوں کو
شائع و ذائع کرنے میں انتہائے جد و جہد کو کام میں لاتا تھا۔ اور برعکس اسکے علمائے **شیعہ** کا (جو ان کل
حضرات کے ظلم و عدوان و فسق و فجور کے قائل اور غصب خلافت ائمہ طاہرین و حقوق معصومین کے معتقد ہیں)
دل سے دشمن اور انکو اذیت پہونچانے میں کامل طور پر مشغول رہتا تھا پس ان وجوہ مذکورہ سے اس فرقہ حقہ
شیعہ اثنا عشریہ کے دشمن ہمیشہ بڑھتے رہے جنمیں سے کوئی فتوی دیکر۔ کوئی تلوار استعمال کرکے۔ کوئی
زور حکومت سے کوئی زور و قوت سے۔ کوئی مکر و فریب سے۔ کوئی صرف بغض و عداوت سے۔ کوئی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳) ہونگے تو تم لوگ وس میں بھی گھس جاؤگے۔ یہ سنکر صحابہ نے عرض کی "کیا گذشتہ امتوں سے آپکی مراد
یہود و نصاریٰ ہیں؟" حضرت نے فرمایا "پھر اور کون"۔ ۵ اور چھٹی حدیث اسی کتاب کے اسی صفحہ میں ہے کہ لترکبن سنن من کان
قبلکم شبرا بشبر و ذراعا بذراع حتی لو ان احدھم دخل جحر ضب لدخلتم و حتی لو ان احدھم جامع امرأتہ فی الطریق لفعلتموہ
مسلمانو! تم لوگ گذشتہ امتوں کی پوری چال اختیار کرکے اسطرح انکے برابر ہو جاؤگے جسطرح ایک بالشت کے برابر دوسرا بالشت
اور ایک ہاتھ کے برابر دوسرا ہاتھ ہوتا ہے یہانتک کہ اگر انمیں سے کوئی شخص سوسمار کے سوراخ تک میں داخل ہوا ہوگا تو تم لوگ
بھی اوسمیں گھس جاؤگے بلکہ اگر انمیں سے کسی شخص نے شاہراہ پر اپنی عورت سے جماع کیا ہوگا تو تم لوگ بھی ایسا ہی کروگے۔ اور
۶ ساتویں حدیث اسی جلد کے صفحہ ۴۴ میں ہے کہ انتم اشبہ الامم ببنی اسرائیل لترکبن طریقھم حذو القذۃ بالقذۃ
حتی لا یکون فیھم شیء الا کان فیکم مثلہ حتی ان القوم لتمر علیھم المرأۃ فیقوم الیھا بعضھم فیجامعھا ثم
یرجع الی اصحابہ فیضحک الیھم ویضحکون الیہ۔ مسلمانو! تم لوگ یہودیوں سے بحد مشابہ ہو تم ان لوگوں کی چال
اختیار کرکے اسطرح اونکے مشابہ ہو جاؤگے جسطرح ایک پر تیر دوسرے پر تیر کے برابر ہوتا ہے یہانتک کہ اونکی کوئی فعل
بھی ایسا نہ نکلے گا جسکو تم لوگ بھی نہ کروگے حتی کہ اگر اونکے مجمع سے کوئی عورت گذریگی اور وہ اوسکو دیکھکر اون یہودیوں نے

دوسرونکو بہکاکر کوئی خفیہ سازش اور کوئی علانیہ لشکرکشی کرکے اس فرقہ کے تباہ و برباد کرنے میں حصہ لیتا رہتا ہے۔ اور ان کل امور کی اصلی علت اور حقیقی وجہ حضرت مولانا امیرالمومنین وصی رسول العالمین امام البررہ قاتل الکفرۃ والفجرہ علی بن ابیطالب اور انکی اولاد معصومین اور ائمہ قادہ مظلومین صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین کی وہ عداوت اور مخالفت تھی جو ایام جاہلیہ اور زمانہ کفر و شرک سے انکے دلونمیں گھر کئے ہوئے تھی اور حضرت کیطرف سے جنگ بدر و حنین اور خندق و خیبر کے وہ کینہ اور غیظ و غضب تھے جنکو ہر زمانہ میں ان لوگوں نے اپنے آبا و اجداد سے وراثت میں حاصل کیا تھا۔ پس ان مخالفتوں اور دلی عداوتوں کے سبب سے بندگان خدا کا یہ ضعیف گروہ **فرقہ شیعہ** ہمیشہ حکم خدا پر عمل کرکے تقیہ کرتا اور گوشہ تنہائی میں زندگی کے دنونکو کاٹتا رہا اور کسی وقت بھی بادشاہ زمانہ کیطرف سے آفات و بلایا اور مظالم و مصائب کے نازل ہونیکے خوف سے اسکا قلب مجروح مطمئن نہیں ہو سکا۔ عرصہ دراز تک یہی حالت قائم رہی یہانتک کہ ظلم و عدوان کا ابر چھٹا مصائب و مظالم کی تاریکی دور ہوئی حق کا جلوہ اور نور کی چمک نمودار ہوئی اور خداوند عالم نے السلطان الفاضل الفاضل السعید غیاث الدین اولجائتو محمد خدابندہ انار اللہ برھانہ کو توفیق عطا فرمائی کہ اپنی گردن سے دین باطل کے تقلید کے قلادہ کو پھینک کر حق کو واضح اور صراط مستقیم کو ظاہر کردیں۔ پس پہلے تو سلطان موصوف نے مذہب حنفی کو ترک کیا جسمیں پیدا ہو کر جوان اور اب صاحب تخت و سلطنت ہوا تھا اور مذہب **شافعی** کو اختیار کیا جسمیں بمقابلہ دوسرے مذاہب اہلسنت کے اوسکو برائیاں اور فواحش کم نظر آئے۔ بعد ازاں جب اوس عظیم الشان مناظرہ سے جو حنفیوں کے جلیل القدر عالم فرزند **صدر جہان** بخاری اور شافعیوں کے مشہور مناظر مولی نظام الدین **عبدالملک** المراغی کے درمیان اُسکے دربار میں ہوا تھا۔ ان دونوں مذہبوں کا باطل ہونا یقینی طور پر واضح ہوگیا اور **اثنائے** مناظرہ میں مذہب شیعہ کی حقیت بھی مجملاً ظاہر ہوگئی تو تمام اطراف و جوانب کے علمائے شیعہ کو تشریف لانیکی زحمت دی اور اون کل حضرات سے الشیخ الاجل المصنف العلامۃ تاج ارباب العمامۃ حجۃ الخاصۃ علی العامۃ لسان المتکلمین سلطان الحکماء المتاخرین جامع المعقول والمنقول المجتہد فی الفرع والاصول الذی نطق الحق علی لسانہ ولاح الصدق من بیانہ آیۃ اللہ فی العالمین جمال الحق والحقیقۃ

(بقیہ حاشیہ صفحہ) کوئی شخص اوسکے پیچھے جائیگا اور جماع کرکے اپنے مجمع میں واپس جائیگا اور وہ لوگ اوس شخص پر اور وہ شخص اون لوگوں پر مضحکہ کریگا تو تم لوگ بھی ایسے افعال کے اسیطرح مرتکب ہوگے۔ غرض اسی قسم کی صدہا احادیث مختلف کتابوں میں موجود ہیں جنکا احصاء نہایت دشوار ہے ١٢ مترجم۔

والعلامہ حسن بن الشیخ المویدفی استنباط الحکم الملی بالسنہ والفطری الجبلی سدید الدین یوسف بن المطہر الحلی احلہ اللہ فی جوار النبی صلی اللہ علیہ والہ والبسہ من حلل رحمتہ و افضالہ کو مناظرہ کیلئے انتخاب کیا پس جناب علامہ حلی علیہ الرحمہ نے مخالفین سے اس خوش اسلوبی کے ساتھ مناظرہ فرمایا اور اون لوگوں پر اونکے مذہب کے بطلان اور دین کی حقیت کو ایسے عقلی و نقلی دلائل و براہین سے ثابت کرکے حق و باطل کے امتیاز کو واضح و ہویدا کردیا کہ علمائے مخالفین عین جلسہ میں مبہوت ہوکر رہ گئے شکست نے ایسا فضیحت کیا کہ بسبب حیا و غیرت کے اپنی زندگی سے متنفر ہوگئے اور دل سے تمنا کرنے لگے کہ کاش انسان ہوکر اس جم غفیر میں ایسی شکست فاش حاصل کرنیکے عوض ہم گو کنکر پتھر پیدا ہوئے رہتے تاکہ اس روز بد کا سامنا نصیب ہوتا۔ اس واقعہ کے بعد حضرت علامہ علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب **کشف الحق و نہج الصدق** کو تصنیف کیا اور سلطان ممدوح کی خدمت میں پیش کرکے رہے سہے شک و شبہے کو بھی زائل کردیا جبپر **سلطان** موصوف مع اپنے امراؤ عساکر اور علمائے و اکابر کے مذہب **اہلسنت** سے تائب ہوکر دین حق کی فوج میں داخل ہوگیا اور تمام ممالک مقبوضہ میں حضرات ائمہ طاہرین معصومین صلوات اللہ و سلامہ اجمعین کے نام کا خطبہ و سکہ جاری کردیا۔ اور باوجودیکہ وس زمانہ میں حضرت علامہ ممدوح کے معاصر علمائے اہلسنت میں فن مباحثہ و مناظرہ اور علم کلام کے ماہرین اور محققین کی نہایت درجہ کثرت تھی مثل علامہ قطب الدین شیرازی علامہ عمر الکاتبی القزوینی۔ علامہ احمد بن محمد الکیشی۔ علامہ رکن الدین السید الموصلی۔ علامہ قاضی نظام الدین وغیرہم کے۔ اور ان کل حضرات نے جناب علامہ کی کتاب کشف الحق و نہج الصدق کو بامعان دیکھا تھا اور اونکے بزرگان اور ہادیان دین و ایمان کے جو معائب اور اونکی عقائد مذہبیہ پر جیسی رد و قدح۔ الزامات و اعتراضات اس کتاب میں درج تھے اون سب پر کامل طور سے مطلع ہوئے تھے لیکن ان کل علمای محققین اور افاضل ناظرین سے کسی ایک شخص کو بھی اسکی ہمت نہیں ہوسکی کہ اس کتاب کی رد کی جرات کرتا کیونکہ ان سب کو یقین کامل تھا اس امر سے اور بھی اپنا پردہ فاش ہوجائیگا۔ بات بنانے میں زیادہ قلعی کھلجائیگی اور علامہ کے دلائل قطعیہ کے رد کرنے میں اور بھی اپنا مذہب کمزور ہوجائیگا اور انکو اس خیال سے شرم آتی تھی کہ ماہرین علوم و فنون جب انکی اس کمزوری کو ملاحظہ کرینگے تو کیسا مضحکہ اوڑائینگے لہذا اون سب نے سکوت بلکہ اظہار عجز سے کام لیا۔ اسی حالت میں ایک زمانہ دراز گذر گیا اور یہ کتاب مذہب شیعہ کیطرف لوگونکو ہدایت کرنیکا کام دیتی رہی۔ ہاں جب فاضل اہلسنت **فضل بن روزبہان** تک پہونچی تو ان کل مفاسد مذکورہ کا خیال ترک اور اذالم تستحیے فاصنع ما شئت (جب تمنے شرم اٹھادی تو جو دل چاہے کرتے رہو) پر عمل کرکے وہ اس

کتاب کی رد پر آمادہ ہوے اور چونکہ دلائل وبراہین تو مل نہین سکتے تھے لہذا صرف سب دشتم اور لغویات وہزلیات سے اپنی کتاب بھر دی اور اس طرح اپنے کو حضرت مولوی روم کی مثنوی کے ان اشعار کا مصداق قرار دیدیا ہے

از ہمہ محروم تر خفاش بود — کہ عدوی آفتاب فاش بود
نے تواند در مصافش زخم خورد — نے بنفرین تانَدش مہجور کرد
دشمنی گیری بحد خویش گیر — تا بود ممکن کہ گردانی اسیر
قطرہ با قلزم چہ استیزہ کند — ابلہ است او ریش خود بر میکند
یا عدوی آفتاب این بد عتاب — اے عدوی آفتاب آفتاب

بلکہ مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مذکور کے اس مہمل جواب کو دیکھکر حضرت علامہ ممدوح زبان حال سے فضل بن روزبہان کو خطاب کر کے فرماتے ہین ہے

اے مگس عرصہ سیمرغ نہ جولانگہ تست — عرض خود میبری و زحمت ما میداری

حیرت ہوتی ہے کہ کشف الحق کی رد مین ابطال الباطل ایسی لغو کتاب لکھی جاے اور علامہ حلی ایسے جلیل القدر بزرگ کا جواب بیچارے فضل بن روزبہان ایسے شخص سے علمی دنیا کے آگے پیش کیا جاے !!! سچ ہے کہ فاضل مذکور نے ظلمت کو نور کے بغل مین اور باطل کو حق کے پہلو مین جگہ دی اور خر مہرون کو موتیون کی لڑیون مین پرو دیا ہے۔ دین حق کی مخالفت اور اہل ایمان کی عداوت نے اسقدر تسلط کر لیا ہے کہ آنکھون کو حق وصواب کی طرف اُٹھانے کی قوت بھی باقی نہین رہی یہانتک کہ حضرت علامہ ممدوح کے ہر کلام کو چشم کور سے دیکھا اور اُن کے بدیہی دلائل تک مین بھی شک وشبہہ کو راہ دیا۔ کیا خوب کہا ہے شاعر نے ہے

اذا لم تکن للمرء عین صحیحۃ — فلا غرو ان یرتاب والصبح مسفر

(جب انسان کی آنکھ درست نہین رہتی تو کچھ تعجب نہین اگر آفتاب نکلنے پر بھی اُسکو صبح ہونے مین شک باقی رہے)

فاضل مذکور کی یہ کتاب اگرچہ اہل فہم وعلم کے التفات کے قابل ہرگز نہین تھی لیکن چونکہ ناقص العقل عوام اور کم فہم جہال کے تردد اور شک وشبہہ کا احتمال تھا لہذا مین نے خداوند عالم کی توفیق سے ارادہ کیا ہے کہ فاضل مذکور کے کلام کی لغویت اور اُس کے دلائل وبراہین کے ضعف وبطلان کو ظاہر کر دون اور اس مجموعہ کا نام **احقاق الحق وازہاق الباطل** رکھکر

خداوند عالم کے اس کلام کو مناسبت میں ذکر کرتا ہوں قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل کان زهوقا اور دوبارہ خداوند عالم کی حمد وثنا کر کے اور جناب رسالت مآب وآلہ الطاہرین پر درود وسلام بھیجکر اور الحمد للہ الذی نصر عبدہ واعز جندہ وھزم الاحزاب وحدہ والصلوۃ علی من لا نبی بعدہ وآلہ المعصومین الذین انجز اللہ فیھم وعدہ وصب علی اعدائھم برقتہ ورعدہ کہکر اپنے مقصود کو شروع کرتا ہوں وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت وھو حسبی ونعم الوکیل۔

قول علامہ اُس خداوند عالم ہی کی ذات مستحق حمد وثنا ہے جسکی معرفت کے بحار میں تمام علمار وعقلار عالم کی فکریں ڈوب کر بھی عاجز رہیں اور جسکی ذات کی حقیقت اور کنہ کے سمجھنے میں حکمار وفلسفیین کی نظریں بھی حیران وپریشان رہیں اور جس کے کمال کے پہچاننے میں اولیار واصفیار تک کی عقلیں تھک گئیں اور کچھ بھی نہ پہچان سکیں اور جسکی لاہوتیۃ کے وصف کرنے میں بڑے بڑے ادیب اور فاضل لوگوں کی زبانیں بھی قاصر رہیں اور جسکی تحقیق ماہیتہ میں بڑے بڑے اذکیار کے اذہان تک بیکار ثابت ہوئے اور باوجود ان امور کے مذکورہ بالا لوگوں نے اُس خداوند عالم کے نام اور صفات کے سوا اوسکے متعلق کچھ بھی نہ جانا اسلیے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کے مشابہ زمین وآسمان کی کوئی چیز بھی نہیں ہے۔ اُس نے علمار کرام کے درجات کو شرف وفضل کی منتہاے بلندی تک رفعت دی اُن کو انبیار کا وارث قرار دیا اور اُن کی کتابوں کی روشنائی کو شہدا کے خون پر فضیلت دی پس میں بھی اُسکی ایسی حمد وثنا بجالاتا ہوں جو حد واحصار سے بھی متجاوز ہو جاے اور انتہا واختتام کی بھی رسائی اُس تک نہ ہوسکے۔ اور خداوند عالم اپنا درود وسلام نازل فرماے سید انبیار محمد مصطفےٰ اور اُن کی عترت بررہ اصفیار وائمہ اتقیار پر ایسی صلوٰۃ وسلام جو اقطار ارض وسما کو بھر دے۔ **اما بعد** خداوند عالم نے اپنی کتاب عزیز میں حرام کر دیا ہے اس امر کو کہ اُس کی آیتیں پوشیدہ رکھی جائیں یا اُسکی حجۃ وبرہان اور علامت

عہ واضح ہو کہ اصل کتاب احقاق الحق میں پہلے جناب علامہ حلی علیہ الرحمہ کی کتاب نہج الحق وکشف الصدق کی عبارت نقل کی گئی ہو اسکے بعد فضل بن روزبہان نے ابطال الباطل میں اُس پر جو اعتراضات کیے ہیں اُن کو نقل کیا ہے پھر جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ نے اُن اعتراضات کی رد لکھی ہے۔ اس ترجمہ میں ناظرین کتاب کی سہولت کیلیے یہ طریقہ اختیار کیا گیا ہو کہ کتاب نہج الحق کی عبارت کے قبل " قول علامہ " کتاب ابطال الباطل کی عبارت کے قبل " قول ابطال " اور کتاب احقاق الحق کی عبارت کے قبل " قول احقاق " شروع سطر سے جلی حروف میں لکھا جائیگا ۱۲ مترجم

دو دلالت کی باتین مخفی کی جاتی ہین چنانچہ (سورہ بقرہ آیۃ ۱۵۹ مین) ارشاد فرماتا ہے اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالْهُدٰی مِنْۢ بَعْدِ مَا بَیَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتٰبِ اُولٰٓئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ۔ یعنی بیشک جو لوگ ہماری روشن دلیلون اور ہدایتون کو جنھین ہمنے نازل کیا ہے اسکے بعد چھپاتے ہین جبکہ ہم کتاب مین لوگون کے سامنے صاف صاف بیان کر چکے تو یہی لوگ ہین جنپر خدا بھی لعنت کرتا ہے اور دوسرے لعنت کرنے والے لوگ بھی لعنت کیا کرتے ہین۔ پھر (اسی سورہ بقرہ آیۃ ۱۷۴ مین) فرماتا ہے اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْکِتٰبِ وَیَشْتَرُوْنَ بِهٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ مَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ اِلَّا النَّارَ وَلَا یُکَلِّمُهُمُ اللّٰهُ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَلَا یُزَکِّیْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الضَّلٰلَةَ بِالْهُدٰی وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَآ اَصْبَرَهُمْ عَلَی النَّارِ یعنی بیشک جو لوگ ان باتون کو جن کو خدا نے اپنی کتاب مین نازل کی ہین چھپاتے ہین اور اس کے عوض تھوڑی سی قیمت لیکر اُن کو بیچ ڈالتے ہین یہی لوگ وہ ہین جو جہنم کے آگ سے اپنے پیٹ کو بھرین گے اور قیامت کے روز خدا ان سے بات تک نہ کرے گا اور نہ اُنھین گناہون سے پاک کریگا بلکہ اُن کے لیے تو دردناک عذاب مہیا ہے یہی وہ لوگ ہین جنھون نے ہدایت کے بدلے گمراہی اور خدا کی بخشش کے عوض عذاب مول لیا پس وہ لوگ جہنم کی برداشت کیونکر کر سکین گے (یہ تو خداوند عالم کی وعید تھی اب احادیث کو دیکھیے جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے من علم علما وکتمہ الجمہ اللہ یوم القیمۃ بلجام من نار تفضلا منہ علی بریتہ وطلبا لادراجھم فی رحمتہ فیرجع الجاھل عن زللہ ویستوجب لثواب بعلمہ وعملہ۔ یعنی جو شخص کچھ علم دین جانتا ہو اور اُسکو لوگون سے نہ بیان کرے تو خداوندعالم قیامت کے روز اُسکے منھ مین آگ کی لگام لگائے گا یہ گویا خدا کا تفضل اور رحم ہے اپنی مخلوق پر اور اس سے اوس کا مقصود اپنی مخلوق کو اپنی رحمت مین داخل کرنا ہے تاکہ اس ذریعہ سے جاہل اپنی خطاؤن کو ترک کردے اور علم حاصل کرکے اور اُسپر عامل ہوکر ثواب کا مستحق ہو۔ پس چونکہ علم کے پوشیدہ رکھنے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے لہذا ہر مجتہد اور عالم پر واجب ہوا کہ خدا نے جن امور دین کے اظہار کو واجب کیا ہے اُن کو ظاہر کرے۔ حق کو واضح کرے اور گمراہون کو صراط مستقیم کی طرف ہدایت کرے تاکہ آیات کلام اللہ اور احادیث رسولخدا مین جو لوگ رسولخدا صلعم اور تمام خلق کی زبان سے ملعون و مردود قرار دیے گئے

ہین اُنمین اس مجتہد اور عالم کا بھی شمار نہو جیسا کہ جناب رسولخدا صلعم نے ارشاد فرمایا ہے اذا ظہرت البدع فی امتی فلیظہر العالم علمہ فمن لم یفعل فعلیہ لعنۃ اللہ یعنی جب میری امت مین بدعتون کا ظہور ہو تو چاہیے کہ عالم لوگ اپنا علم ظاہر کرکے اُس کا بدعت ہونا واضح کردین اور جو ایسا نہ کریگا اُسپر خدا کی لعنت ہوگی۔ اور چونکہ اس زمانہ کے لوگون کو سواے بعض موفقین کے جو علم وتحقیق سے مذہب حق کو پہچانتے ہین شیطان نے گمراہ کر رکھا ہے اور جہل وضلالت مین اُن کی حالت یہانتک پہونچ گئی ہے کہ اکثر ضروریات دین تک کا بھی انکار کر نکلے ہین اور بدیہی محسوس امر تک مین دھوکا کھا جاتے ہین لہذا واجب ہوا کہ اُن گمراہون کی گمراہی اور خطا واضح کردی جاے تاکہ دوسرے ناواقف لوگ بھی اُن کی پیروی کرکے گمراہ نہوجائین۔ اور اسطرح ضلالت کی آفت تمام خلق مین نہ پھیل جاے اور سب لوگ راہِ حق وصواب کو ترک نہ کردین۔ لہذا اس غرض کے لیے مین نے اس کتاب کو تصنیف کی اور اُسکا نام نہج الحق[ع] و کشف الصدق رکھا اور میری کوشش اسمین یہ رہے گی کہ انتہاے اختصار سے کام لون اور طوالت اور فضول باتون کو بالکل ترک کردون بلکہ مین تو اسمین صرف چند ظاہر مسائل اور واضح مطالب کے بیان کرنے پر اکتفا کرونگا اور اسمین اس امر کو روشن کرکے دکھاؤنگا کہ مخالفین کے علماے و فضلاء جلیل القدر نے کیسے کیسے بدیہی مسئلون تک کا انکار کیا ہے اور مشاہدات حسیہ تک مین مکابرہ کرکے سوفسطائی فرقون مین کس طرح وہ لوگ داخل ہوگئے ہین اور کس طرح وہ لوگ ایسے احکام کے مرتکب ہوے ہین جن کو کوئی صاحب عقل وفہم شخص بھی اپنے نفس کیلیے پسند نکریگا یہ سب مین اس سبب سے کرونگا کہ مجھے معلوم ہے مخالفین سے جو انصاف پسند شخص ہوگا وہ ان امور کی واقفیت حاصل کرکے اپنے ائمہ دین کی پیروی ترک کردیگا۔ اپنے مذہب سے علیحدہ ہوجائیگا اور

ع احقاق الحق نسخہ مطبوعہ ایران کے صفحہ ۲ مین جہان جناب شہید ثالث علیہ الرحمہ نے بعد خطبہ کے جناب علامہ کی کتاب کا ذکر کیا ہے وہان اسکا نام کشف الحق ونہج الصدق تحریر فرمایا ہے لیکن اسی احقاق الحق کے صفحہ ۴ کے حاشیہ پر اصل کتاب علامہ کا جو خطبہ نقل کیا گیا ہے اسمین خود جناب علامہ علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہین وقد وضعنا ہذا الکتاب الموسوم بنہج الحق وکشف الصدق یعنی مین نے اس کتاب نہج الحق وکشف الصدق کو تصنیف کیا نیز صاحب ابطال نے بھی اس کتاب کا نام اسیطرح ذکر کیا ہے اور معلوم بھی یہی ہے کہ اسکا نام نہج الحق وکشف الصدق ہے نہ کشف الحق ونہج الصدق چنانچہ سید المتکلمین مولانا السید حامد حسین صاحب اعلی اللہ مقامہ کی مصنفات مین بھی مثل عبقات الانوار وغیرہ کے اس کتاب کا نام نہج الحق وکشف الصدق ہی مذکور ہے غالباً صاحبان مطبع کی غلطی سے جناب شہید علیہ الرحمہ کی عبارت مین کشف الحق لکھا گیا ۱۲ مترجم

معلوم کرے گا کہ اسوقت تک وہ غلطی اور گمراہی کی گھاٹیون مین پڑا ہوا تھا اور قول وفعل ہر دو مین حق کی مخالفت کرتا رہا ہے پس ان امور حقہ کے ظاہر و باہر ہونے کے بعد اگر ان لوگون نے انصاف کو راہ دیا ضد اور ہٹ دھرمی کو ترک کیا تعصب وعناد کو چھوڑ دیا اپنی عقل وفہم ذہن وذکاوت سے کام لیا تقلید آبا کا طوق اپنی گردن سے نکال ڈالا اور اپنے اُن علمار دین وارکان مذہب کے قول پر بھروسہ اور اعتماد کرنا موقوف کر دیا جو دنیاوی لذت وعیش حاصل کرنے کے لیے لوگون کو بہکاتے ہین اُن سے راہ حق چھپاتے ہین اور آخری اور ابدی نجات کی فکر پس پشت ڈال رکھی ہے تو البتہ یہ گمراہ حضرات اس تاریکی سے نکلکر مذہب حق اور دین خالص کا بہت بڑا حصہ پائین گے اور نجات وخلاص از عذاب جہنم کی کافی سند حاصل کرلین گے لیکن اگر ایسا نہوا اور اس کتاب کے مطالب حقہ دیکھنے کے بعد بھی وہ لوگ گمراہی مین پڑے رہے اور اس سے نکلنے سے انکار ہی کرتے رہے اور اپنے گمراہ شدہ وگمراہ کنندہ علمار کی تقلید ہی پر اڑے رہے تو انکے لیے افسوس ہے کہ عذاب جہنم سے مفر ممکن نہین بلکہ وہ خداوند عالم کے اس قول کے مصداق مین جسکو سورہ بقرہ آیہ ۱۶۶ مین ارشاد فرماتا ہے إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ یعنی وہ کیا شدید وقت ہوگا جب پیشوا لوگ اپنے پیرودن سے اپنا پیچھا چھڑائین گے اور اپنی آنکھون سے عذاب کو دیکھین گے اور ان کے باہمی تعلقات منقطع ہوجائین گے۔

پس مین نے صرف خداوند عالم کی خوشنودی مین اُسکے ثواب کی امید کیلیے اور حق کو چھپانے اور خلق کی ہدایت کو ترک کرنے سے جو عذاب الیم ہوتا ہے اُس سے بچنے کی غرض سے اس کتاب کو تصنیف کیا ہے اور ساتھ ہی سلطان وجہ الارض الباقیہ دولتہ الی یوم النشر والارض سلطان السلاطین وخاقان الخواقین مالک رقاب العباد وحاملہم وحافظ اہل البلاد وراحمہم المظفر علی جمیع الاعدار المنصور من آلہ السمار المؤید بالنفس القدسیۃ۔ والریاسۃ الملکیۃ۔ الواصل بفکرہ العالی الی اسنی مراتب المعانی البالغ بحدسہ الصائب۔ الی معرفۃ الشہب الثواقب غیاث الملۃ والحق والدین اولجائتو خدابندہ محمد خلد اللہ ملکہ کی فرمائش کا پورا کرنا بھی ضمناً مقصود تھا۔

قول الطال ؒ اُس خداوند عالم ہی کی ذات مستحق حمد ہے جو بزرگ دبرتر اور صاحب عزت وکبریار درفعت ہے جس نے تمام خلق کو عدم سے نکالکر اشرف واعلی وجود کا خلعت فاخرہ پہنایا۔ مین اسکی حمد وثنا کرتا ہون اس امر پر کہ اُسنے اپنے مطیع بندون پر اون کی اطاعت کی اچھی اجرت

دے کر فضل واحسان کیا۔ اور اسلام کے کل فرقون پر فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعت کو فضیلت عطا فرمائی چنانچہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لایزال طائفۃ من امتی منصورین لایضرہم من خذلہم حتی تقوم الساعۃ (میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ مظفر ومنصور رہیگی اور جو لوگ اُس جماعت سے علحدہ رہین گے وہ قیامت تک بھی اُسکو کچھ نقصان نہ پہونچا سکین گے) فرماکر فرقہ اہلسنت والجماعت کے فضائل ومناقب کو روشن وہویدا کردیا خداوند عالم اپنی صلوٰۃ۔ سلام اور برکت نازل فرماے ہمارے سردار اور نبی محمد پر جنکی اطاعت وپیروی کو خدانے تمام بنی آدم پر فرض قرار دیاہے اور شیعیان حق وسرداران ہدایت کو اُن کا تابع مقرر فرمایا ہے اور آپ کی پیروی کرنے والون کو راہ حق کے ڈھونڈھنے اور طریقہ صدق کے واضح کرنے کی ہدایت کی ہے پھر سلام وتحیۃ ورضوان نازل ہو آنحضرت کی عترت اور اہلبیت اور نیکوکار صحابہ پر جو صاحب شرف وجود وشجاعت تھے اور جنکی محبت کو خداوند عالم نے بازار آخرت مین سب سے اچھا سودا قرار دیا ہے۔

اما بعد خداوند عالم نے اپنے نبی محمد صلے اللہ علیہ وآلہ کو اسوقت مبعوث برسالت کیا جب امور ہوی وہوس نفسانی کا ہجوم اور جہالت وضلالت کی باتون کا اژدہام ہوگیا تھا اور تمام دنیا کے لوگ گمراہی اور فسق وفجور کی تاریکیون مین بھٹکتے پھرتے بتون اور پتھرون کی عبادت مین مشغول رہتے صبح وشام اُنھین کے آگے اپنی پیشانیون کو سجدون مین رگڑا کرتے کسی مذہب وملت کی معرفت نہ رکھتے دین وایمان کے نام تک سے ناواقف اور حق وصواب کے مقامات کی طرف کبھی قدم بھی نہ اُٹھاتے تھے۔ لہذا خداوند عالم نے آپکو مبعوث فرماکر دین ابراہیمی جو بگڑ گیا تھا اُسکو درست کرا دیا اور آپکے ذریعہ سے حق کو واضح کرکے لوگون کو اُس سیدھی راہ پر لگادیا جو کفر وضلالت کی شدت سے عرصہ سے مٹ گئی تھی پس آنحضرت صلعم نے مذہب وملۃ کی علامت کو واضح کردیا اور اُسکے نشانیون پر لوگون کو مطلع کردیا اور کفار وفاسقین وفاجرین کے علی الرغم دین وایمان کی بنیاد دین قائم کردین لیکن وہ کفار عرب اپنے کفر وہلاکی ہی پر اڑے رہے اگرچہ آنحضرت اُن سب کو نجات وسلامتی کی راہ کی طرف بلارہے تھے پس اُن لوگون نے دین کو اُس وقت تک قبول نہ کیا جب تک تلوارون کی ضربون اور نیزون کی چوٹون کا مزہ نہ چکھ لیا اور جب اس حربہ کے استعمال کی ضرورت ہوئی تو آنحضرت صلعم نے دین کی نصرت اور حق کی اعانت کرنیکے لیے اپنے صحابہ صادقین کی ایک جماعت کو طلب فرمایا پس ان لوگون نے اس طلب کو قبول کیا۔ آپکی نصرت کی۔ لوگون کو نصیحت کی اور راہ خدا مین بڑی بڑی اذیتون کو برداشت کیا پھر ہجرت اور مسافرت کرگئے

لہذا وہی لوگ آنحضرت کے رازدار خاص اور مصاحبین باالخصاص تھے اُس حالت مین کہ کفار عرب مثل عتبہ وشیبہ وغیرہ کے آپکی تکذیب اور ایذا پر آمادہ ومستعد رہتے تھے۔ پس ان صحابہ انصار کی ثنا وصفت خداوندعالم نے کلام مجید مین نازل کی اُن سے راضی وخوشنود ہوگیا اُن کی توبہ قبول کرلی اور امور دین وایمان کے انصرام کو ان کے متعلق قرار دیا۔ پھر عرصہ دراز اور مدت مدیدہ کے بعد ایک فرقہ پیدا ہوا جو ان صحابہ پر لعنت کرتا ہے ان پر سب وشتم کرتا ہے اور ہر برے امر کو اُن کی طرف منسوب کرتا ہے پس ذلیل ہے اس گمراہ فرقہ کے لیے جو اُس جماعت صحابہ کا دشمن ہے جو خدا کی درگاہ مین مقرب وپسندیدہ ہے اور جو دین حق سے اس طرح نکلکر علحدہ ہوگیا جسطرح تیر کمان سے نکلکر جدا ہوجاتا ہے پس اس فرقہ (شیعہ) کے منھ سب جھلس دیے جائین اور یہ لوگ دنیا مین جتنے سخت برے اور درد پہونچانے والی باتین ہین اُن سب مین مبتلا ہون۔

پھر واضح ہو کہ ہمارے اس زمانہ مین ایسے ایسے عجیب وغریب امور کا ظہور ہوتا رہتا ہے کہ اگر کوئی سویا ہوا شخص اُن کو خواب مین دیکھ لے تو اسکی نیند غائب ہوجائے اور اگر کوئی بیدار شخص روز روشن مین اُنکا مشاہدہ کرے تو کثرت رنج والم اور ہجوم ہم وغم سے اسکی نظرون مین روز روشن بھی مثل اندھیری رات کے تیرہ وتاریک نظر آنے لگے۔ منجملہ اُن اُمور کے یہ بھی ہے کہ اصحاب بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام بلاد مین پھیل گئی ہے اور ان لوگون نے رفضیت اور بدعت کو خدا کے بندون مین شایع کردیا ہے پس ان مصائب وحوادث زمانہ نے (کہ شیعونکی ہی صورت تمام نظر آرہی ہے اور انھین کا دین تمام رائج ہوگیا ہے اور انھین کے مذہب کی ہر جگہ حکومت وسلطنت ہے) مجھے اس امر پر مجبور کیا کہ اپنے وطن کو ترک کردون۔ سفر کی صعوبت کو اختیار کردون اور اعزہ واقربا اور دوست واحباب کی مفارقت کا صدمہ برداشت کرون۔ لہذا مین نے اپنے وطن اصفہان سے کوچ کیا اور مقام قاسان[۲] مین آکر مقیم ہوا اور قصد مصمم یہ تھا کہ ان کل شہرون اور مقامات کو مین ترک کرتا جاؤنگا جبتک کسی ایسے اسلامی مقام مین نہ پہونچ جاؤن جہان ان کمینون اور بدبختون (شیعون)

---

[۱] ناظرین کتاب ان درشت الفاظ سے نہایت رنجیدہ ہونگے لیکن مترجم کو اس مین کوئی اختیار نہین کیونکہ جس شخص کی جو عبارت ہے اُسکا ترجمہ کردینا ضروری ہے اور اُس مین تحریف یا تغیر وترمیم کرنا خلاف دیانت وانصاف ہے پس حلم وصبر سے ملاحظہ کرین ۱۲ مترجم

[۲] قاسان ماوراالنہر کا ایک شہر ہے ۱۲ مترجم

کو غلغلۂ شہرت، زمانہ ہمارے کانون تک نہ پہونچا سکے اور اس وقت تک سفر ہجرت ہی کرتا جاؤن گا
جبتک کسی ایسے شہر کو اپنا وطن۔ جاے ہجرت اور مقام اقامت نہ قرار دے لون جس مین صرف سنۃ وجماعۃ
کی باتین مشہور ہوتی ہون اور اسمین بدعت والحاد (یعنی شیعیت) کی کوئی چیز بھی ظاہر نہ ہو سکے پس
وہان ہونچکر رسول مقبول اور صحابہ مرضیین کی سنت اختیار کر دون گا اور وقت مرگ تک دین اپنے
خدا کی عبادت کرتا رہونگا کیونکہ امت کے فساد کے وقت سنۃ سے تمسک کرنا مناسب راہ اور
درست طریقہ ہے چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا ہے من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله
اجر مائة شهيد یعنی میری اُمت کے فساد کے وقت جو شخص میری سنت سے تمسک کرے گا
اُسکو سو شہیدون کا اجر ملے گا۔ یہ سب میرے حتمی ارادہ تھے لیکن جب مین شہر قاسان مین ٹھہرا
ہوا تھا تو المولی الفاضل جمال الدین ابن مطہر الحلی غفر اللہ ذنوبہ (یعنی خدا اُسکے گناہون کو بخشے)
کی مولفات سے ایک کتاب کے مطالعہ کرنے کا اتفاق ہوا جسکا نام اُسنے کتاب نہج الحق و
کشف الصدق رکھا ہی اور جسکو سلطان غیاث الدین اولجایتو خدا بندہ محمد کے زمانہ حکومت
وسلطنت مین تالیف کیا ہی اور یہ بیان کیا ہے کہ اس کتاب کو اسی بادشاہ کے اشارہ سے تصنیف
کیا ہے۔ یہی وہ زمانہ تھا جس مین بدعت پھیل گئی اور شیعہ فرقون سے فرقہ امامیہ کا زور و شور
شروع ہوا جسکی وجہ ظاہر ہے کہ عامہ خلائق بادشاہون کا مذہب اختیار کرتی ہے چنانچہ مشہور
ہے کہ الناس علی دین ملوکھم لوگ اپنے بادشاہون کے دین پر رہتے ہین۔ ہان وہ لوگ
البتہ اس بادشاہ کے تابع نہوے جو ایماندار اور نیکوکار تھے وقليل ماهم یعنی ایسے لوگ
بہت ہی تھوڑے تھے۔

اس شخص (حلی) نے اپنی کتاب کے شروع مین ذکر کیا ہی کہ اُسکا مقصود اس کتاب کی تالیف
سے حق کا اظہار کرنا اور فرقہ نجات یافتہ اہل سنت وجماعت کی خطاؤن کا بیان کرنا ہے تاکہ تمام
مسلمین اس فرقہ اہل سنت وجماعت کی تقلید اور اقتدار ترک کردین کیونکہ انکی اقتدار کرنے مین گمراہی ہی
اور یہ بھی ذکر کیا ہی کہ اُسکا ارادہ اس کتاب کی تصنیف سے دین حق کی نشانیون کا قائم کرنا اور آخرۃ
کا حاصل کرنا اور اُن لوگون کا ثواب اکتساب کرنا ہے جو حق کو واضح کرکے بیان کرتے اور اُن کو
پوشیدہ نہین رکھتے ہین۔ یہ سب اُس (حلی) کا بیان تھا لیکن (باوجود ان زبانی دعوون کے)
اُسکی تمام کتاب خلفاے راشدین اور ائمہ مرضیین کے مطاعن اور علمار مجتہدین کے مثالب
و برائیون پر مشتمل ہے پس یہ شخص ویسا ہی ہے جیسا بعض ظریف حضرات نے جانورون کی زبان

ایک نقل بیان کی ہے کہ ایک شتربان نے ایک اونٹ سے دریافت کیا کہ تو کہاں سے آتا ہے اوس اونٹ نے کہا حمام سے۔ اِپر شتربان نے کہا ہاں سچ ہے یہ تو تیرے کیچڑ میں بھرے ہوئے پیروں اور کثافت میں لتھڑے ہوئے سموں ہی سے ظاہر ہے۔ اسی طرح میں بھی کہتا ہوں کہ اس شخص حلی کا ابن مطہر ہونا ظاہر ہے کیونکہ وہ باطل کی کثافت اور تعصب کی چرک سے مطہر (پاک وپاکیزہ) ہے (یعنی کیونکر ہوسکتا ہے کہ وہ ابن مطہر ہو حالانکہ وہ مطاعن کے مزبلوں میں ڈوبا ہوا اور صحابہ کے کینہ وبغض کے پاخانوں میں لتھڑا ہوا ہے پس ہم لوگ پناہ مانگتے ہیں ابلیس کے فریب اور اس کمینہ وفرومایہ (ابن مطہر حلی) کے مکر ودغا سے کس طرح اسنے ایسا دام تزویر پھیلایا اور حق کی مخالفت میں باطل کی اشاعت کرنیکے لئے کیونکر اسقدر کتابیں تصنیف کر ڈالیں۔ اور عجائب وغرائب سے یہ امر ہے کہ یہ شخص (حلی) اور اسکے امثال اپنے مذہب کو ائمہ اثنا عشر رضوان اللہ علیہم اجمعین کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ وہ حضرات ایوان اصطفا کے صدر اور آسمان اجتبار کے بدر۔ ابواب کرم کے مفتاح۔ باران نعمت کے ابر شیر بیشۂ شجاعۃ جود وسخا کے معدن بخشش وعطا کے مخزن۔ ارشاد وہدایت کے محکم واستوار ارکان اور فہم ودرایۃ کے کوہ گرانبار تھے۔ وہ حضرات ایسے تھے جیسا کہ میں نے ان اشعار میں اون کی مدح کی ہے ؎

شم المعاطس من اولاد فاطمۃ … علوا رواسی طود العز والشرف

فاقوا العرانین فی نشر الندی … کرما یسیح کف خلوا من ھجلۃ الشرف

تلقاھم فی غداۃ الروع اذ رجفت … اکتاف الفائھم من رھبۃ التلف

مثل اللیوث الی الاھوال سارعۃ … حماسۃ النفس لا میلا الی الصلف

بنو علیؑ وصی المصطفی حقا … اخلاف صدق نموا من اشرف السلف

یہ حضرات ائمہ اثنا عشر اولاد فاطمۃ الزہراؑ سے سرداران دین ودنیا تھے جو عزت وشرف کے نہایت اعلی مراتب پر فائز ہوے۔ یہ حضرات اپنے کرم اور بخشش۔ جود اور سخا کے اعتبار سے تمام سرداران اور شرفاے عالم سے بڑھ گئے اور اسی جود وسخا میں اپنی تمام دولت مال ختم کردیا اور اپنے ہاتھ میں کچھ بھی نہ رکھا۔

اگر یہ حضرات کسی جنگ میں جائیں اور وہ جنگ ایسی شدید اور ہولناک ہو جائے جسمیں انکے مقابل کے جنگجو بہادروں کے شانوں میں خوف ہلاکت سے رعشہ پڑتے ہوں تو ان حضرات کو لوگ

اون خیروں کے ایسا دیکھینگے جو اپنے نفس کی شجاعت اور بہادری سے ہولناک مقاموں کیطرف
بھیجتے ہیں اور بری باتوں کی طرف ذرہ میل نہیں ظاہر کرتے۔
یہ حضرات جناب علیؑ کی اولاد ہیں جو جناب مصطفیٰ کے حقیقی وصی تھے اور حضرت علیؑ کے یہ
حضرات ایسے خلف الصدق ہیں جنکا نشو و نما سلف کے اشرف ترین لوگوں سے ہوا ہے۔
جن حضرات ائمہ کرام کی یہ شان تھی وہ برابر صحابہ کرام و خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کی ثنا و صفت
بیان کرتے اور اونکے صحیح فضائل و مناقب کے ذکر میں مشغول رہا کرتے تھے چنانچہ شیخ علی ابن
عیسی الاربلی رحمہ اللہ تعالی صاحب کتاب کشف الغمہ فی معرفۃ الائمہ جنکے بارے میں کل حضرات
امامیہ نے اتفاق کر لیا ہے کہ علی بن عیسی شیعوں کے عظیم الشان اور جلیل القدر حضرات سے
ہیں اور کل علمائے شیعہ میں وہ بے مثل و عدیل علامہ گذرے ہیں اونکا نہ کوئی شبیہ ہوا ہے
اور نہ نظیر اپنی کتاب میں جو روایات وہ نقل کرتے ہیں اونکی صحت کے بارے میں شیعوں کو پورا
اعتماد اور اطمینان ہے کیونکہ اس کتاب میں اونھوں نے جو روایات نقل کی ہیں وہ سب کی
سب کتب شیعہ سے ہیں نہ کتب علمائے اہلسنت والجماعۃ سے۔ اپنی اسی کتاب کشف الغمہ میں لکھتے
ہیں کہ حضرت امام ابو جعفر محمد باقر صلوات اللہ و سلامہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ آیا تلوار کے قبضہ میں
سونے چاندی کا کام بنوانا جائز ہے؟ تو آپنے فرمایا کہ بیشک جائز ہے چنانچہ ابو بکر الصدیق نے
بھی اپنی تلوار میں چاندی کا کام بنوایا تھا۔ راوی بیان کرتا ہے کہ سائل نے حضرت سے یہ
جواب سنکر عرض کی کہ یا حضرت آپ (حضرت ابو بکر کو) صدیق فرماتے ہیں؟ یہ سنکر حضرت امام باقرؑ
اپنی جگہ سے اوچھل پڑے اور فرمایا کہ بیشک وہ صدیق ہیں۔ بیشک وہ صدیق ہیں۔ اور جو شخص اونکو
صدیق نہ کہیگا خداوند عالم اوسکے ایمان کی تصدیق نہ دنیا میں کریگا اور نہ آخرۃ میں۔ یہ عبارت
کشف الغمہ کی ہے جو حضرات شیعہ میں نہایت مشہور اور معتمد علیہ کتاب ہے۔ اسی طرح علامہ
موصوف نے اسی کتاب میں دوسری جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو عبد اللہ جعفر صادقؑ نے کہا کہ
مجھے ابو بکر صدیق نے دو طرح پیدا کیا ہے۔ اور حضرت کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ حضرت کی
مادر گرامی ام فروہ تھیں جو ابو بکر کے صاحبزادہ محمد بن ابی بکر کے فرزند قاسم کی دختر تھیں اسیطرح
آپ کی جدات سے ایک اور معظمہ بھی حضرت ابو بکر کی اولاد سے تھیں۔ اور محدث کبیر حافظ نحریر
امام حاکم ابو عبد اللہ نیشاپوری نے کتاب معرفۃ علوم الحدیث میں اپنی اسناد سے امام ابو عبد اللہ
جعفر صادق علیہ وعلی آبائہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپنے فرمایا "ابو بکر صدیق میرے

نانا تھے اور کیا کوئی شخص بھی اپنے آبا و اجداد سے کسی کو گالی دیسکتا ہے خدا مجھے مقدم نہ کرے
اگر میں اپنے اوپر ابوبکر کو مقدم نہ کروں" انتہی۔ اور محدثین و علماء کے حلقہ میں یہ امر مشہور و معروف
ہے کہ حافظ مذکور یعنی حاکم ابو عبداللہ مذہب شیعہ کی طرف مائل تھے۔ پس مجھے نہایت حیرت ہے
کہ ایسے امام حاکم رشید کے مطاعن کا یہ لوگ کیونکر ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ شیعہ جن ائمہ کی اقتداء
اور شیعیت کا دعوے کرتے ہیں وہ ان خلفاء کی شان میں ایسے ایسے مناقب و فضائل بیان
کرتے رہتے تھے اور باوجود اسکے یہ شیعہ حضرات دعوے کرتے ہیں کہ انھیں ائمہ کا وہ اتباع اور
اقتداء کرتے ہیں۔ اور اونکی روایات واحادیث پر ایمان لاتے اور اون سے ہدایت یافتہ
ہوتے ہیں۔ میں خدا سے سوال کرتا ہوں کہ تعصب سے مجھے بچائے کیونکہ تعصب برا طریق اور
خراب رفیق ہے۔

پھر جب میں نے (حلی کی) اس کتاب مسمی بہ نہج الحق و کشف الصدق کا مطالعہ کیا تو دیکھا کہ
اوسکا مصنف راہ حق سے پھر گیا ہے اور مذہب اہل سنت کے انکاروں کا ذکر کرنے میں اوسنے
اسقدر مبالغہ کیا کہ کہتا ہے "اہل سنت سوفسطائیوں[1] کیطرح محسوسات اور بدیہیات تک کا
انکار کرتے ہیں پس اونکی اقتداء کسی طرح جائز نہیں ہو سکتی" اور اس دعوے کے ثابت کرنیکے
لئے اوس (حلی) نے چند مسئلوں کو وضع کیا ہے جنکو کہتا ہے کہ یہ علم اصول دین اور علم اصول فقہ
اور علم فقہ کے مسائل ہیں اور ہمارے ائمہ اربعہ (امام ابو حنیفہ۔ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد
بن حنبل) پر طعن کیا ہے کہ ان لوگوں نے قرآن شریف کے واضح اور صریح احکام کی مخالفت
کی ہے اور اپنے اس دعوے کے ثابت کرنے میں اس شخص نے انتہائے درجہ کے مبالغہ سے کام
لیا ہے۔ باوجود ان امور کے مجھے اسوقت تک نہیں معلوم ہوا کہ علمائے اہلسنت سے کسی بزرگ نے
اس شخص کے کلام اور مطاعن کی رد کسی کتاب میں کی ہو یا اس غرض کیلئے کوئی کتاب تصنیف

[1] سوفسطائی ایک فرقہ کا نام ہے جو یقینیات حسیات اور بدیہیات وغیرہ تک کا انکار کرتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ جو امور یقینی ہیں
اونمیں بہت سی چیزیں حسی ہیں اور حس اکثر چیزوں کو غلط ظاہر کرتا ہے جیسے احول شخص کہ آنکھ سے ایک چیز کو دو دیکھتا ہے یا
صفراوی آدمی شیریں چیز کو بھی تلخ سمجھتا ہے اور راہ چلنے والا سمجھتا ہے کہ ماہتاب چل رہا ہے اسیطرح بہت سی مثالیں ہیں جنمیں
حس غلطی کرتا ہے پس کیونکر یقین ہو کہ حس سے جو معلوم ہوتا ہے صحیح ہے۔ لہذا ہم جو دیکھتے جو سنتے جو مزہ پاتے ہیں ان سب کا
کوئی اعتبار نہیں ہے وہ آگ کی گرمی برف کی سردی آفتاب کی روشنی درد کی تکلیف زہر کی تلخی۔ پہاڑ کی سختی روئی کی نرمی
ہر چیز کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو کچھ معلوم ہو رہا ہے یہ سب غلط اور دھوکا ہے ۱۲ مترجم

کی ہوئیں اونکا اس کتاب کی رد سے یہ اعراض اور سکوت کرنا دو ہی وجہوں سے ہو سکتا ہے
اول تو یہ کہ اس شخص (حلی) اور اسکے امثال (علمائے شیعہ) کا کلام کبھی قابل التفات ہوتا ہی
نہیں کیونکہ ان کتابوں سے اکثر کا یہ حال ہے کہ اون پر مکابرہ اور تعصب کے پردے پڑے
ہوئے ہیں اور خاصکر اس شخص (حلی) نے تو اپنے کلام رکاکت التیام میں جو لغویات بکے ہیں
وہ بالکل ویسے ہی بیہودہ ہیں جیسے حلہ اور بغداد وغیرہ کے عوام متعربہ کا قاعدہ اور طریقہ جاری
وساری ہے۔ دوم یہ کہ ایسے کلام کے درپے ہونے اونکی تکرار کرنے یا اسکی اشاعت میں حصہ
لینے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان مضر باتوں کی اشاعت ہوتی ہے اور جن امور کو چھپانا مناسب ہے
اونکی شہرت ہو جاتی ہے۔ علاوہ ان امور کے اون حضرت علمائے اہلسنت کو ایسی کوئی دینی
ضرورت بھی داعی نہوئی جس سے وہ لوگ اس کتاب کی رد کی جانب متوجہ ہوئے کیونکہ آفت بدعت
وضلالت (یعنی شیوع مذہب شیعہ) سے زمانہ سالم اور محفوظ تھا اور جلیل القدر علمائے دین رضی
اللہ عنہم کی عادت یہ ہے کہ وہ لوگ تصنیف تالیف میں بغیر کسی ضرورت دین کے مشغول نہیں
ہوتے اور اپنے قلموں کے لباس کو روشنائی سے نہیں سیاہ کرتے مگر اوس چرک وآلودگی کے دہونے
کیلئے جو حلہ ہائے اسلام کے جیبوں پر پڑ جاتی ہے پس اون علمائے اہلسنت کا یہ سکوت و
اعراض مناسب تھا۔ لیکن جب میں اس کتاب کے مطالب پر مطلع ہوا اور اس امر میں غور و فکر
کی کہ زمانہ میں فرقہ امامیہ کی بدعت ظاہر ہونے سے کیسے کیسے آفات ومصائب پیدا ہوئے اور
کس طرح تمام بلاد میں اونکا تسلط قائم ہو گیا یہانتک کہ ان سبھوں نے اس امر کا بھی قصد کیا کہ کتب
سنتہ (یعنی احادیث) کے نام ونشان تک کو مٹا ڈالیں یا اون کتابونکو پانی سے دہو ڈالیں۔
یا پھاڑ ڈالیں۔ یا پارہ پارہ کر ڈالیں بلکہ سب کو جلا ڈالیں تو یہ دیکھکر میرے نفس نے مجھسے کہا کہ آئندہ
زمانہ کا فتنہ وفساد اس امر کیطرف منجر ہو گا کہ ائمہ ضلال (علمائے شیعہ) اس زمانہ کے بعد اس کتاب
(نہج الحق وکشف الصدق) کے مشہور اور شائع کرنے میں بہت مبالغہ کرینگے اور اسکو اپنے مذہب
فاسد کا نہایت درجہ مستند قرار دینگے اور مذہب اہلسنت پر رد وقدح کرنیکے بڑے بڑے مقاصد
اس سے حاصل کرینگے۔ اہل سنت وجماعت کے ایک فرقہ اشاعرہ کے اماموں کی ضعیف باتونکو جو
اس شخص نے اپنی کتاب میں بھر دی ہیں اونکو عامہ ناس پر ظاہر کرتے رہینگے اور عوام وجہال
کے ذہن نشین یہ امر کر دینگے کہ اہل سنتہ وجماعت مثل سوفسطائی لوگوں کے ہیں ایسے لوگوں
کی اقتدا اور اتباع صحیح نہیں ہوگی۔ اور چونکہ یہ امور مذہب اہلسنت کی بنیاد ونکو کھوکھلا اور کمزور

کرڈالے لہذا یہ امر مجھ پر متحتم ہو گیا اور میں نے اپنا فرض سمجھا کہ اس شخص نے اپنی کتاب میں جو کچھ کلام کیا ہے اوسکی تنقید کر دوں اور تینوں مذکورہ بالا علوم (اصول دین۔ اصول فقہ۔ اور مسائل فقہیہ کے ہر مسئلہ کے مقابلہ میں جو امر نفس الامر میں حق اور صحیح ہو اوسکی تحقیق کر کے اس کتاب کے مقابلہ میں لکھوں اور اس تحقیق میں یہ امر واضح اور ہویدا کر دوں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت والجماعۃ کا جو مذہب ہے وہی حق ہے اور ساتھ ہی اسکے مقابلہ میں جو باطل اور زیور حق سے خالی عقائد ہونگے اوسکی رد بھی کرتا جاؤنگا۔ یہ کل امور میں تحقیق حق کے طور پر کرونگا نہ کہ تعصب اور ہٹ دھرمی کے عنوان سے۔ ہاں پہلے میرا ارادہ تھا کہ ہر مسئلہ میں اس شخص (حلی) کے کلام کا خلاصہ ایسی مختصر عبارۃ میں ذکر کروں جو فضول طول بیان سے خالی ہو تا کہ اسکے مطالعہ کرنیوالے حضرات کو اوسکا دیکھنا شاق نہو اور اوسکا مطلب سمجھنے میں انہیں وقت نہ پیدا ہو۔ اور اونکا ذہن باطل امور میں نہ مشغول ہو جائے لیکن بعد کو مجھے یہی مناسب معلوم ہوا کہ مصنف کے اصلی عبارت کو بعینہ اور اوسکی رکیک عبارت کو اوسی بدنما صورت میں بیان کر دوں۔ دو سبب سے۔ اول تو یہ کہ یہ بدعتی فرقہ (شیعہ) علمائے اہلسنت پر نقل کرنے میں اعتماد اور اطمینان نہیں رکھتا اور ظن غالب ہے کہ اکثر اصحاب تعصب کہنے لگیں گے کہ تمنے جو عبارت نقل کی ہے اور جو مطلب اوس کا بیان کیا ہے وہ ابن مطہر حلی کی عبارت نہیں ہے اور نہ وہ مطلب ہے تو اسطرح میری اصل عبارت نقل کرنے سے اوس کا یہ الزام رفع ہو جائیگا۔ دوم یہ کہ (حلی کے) تعصب کے آثار وعلامات اور اوس کا مقصود فاسد اوسکی تطویل عبارات میں خود ظاہر اور واضح ہے پس میں چاہتا ہوں کہ اوس کا اصل کلام نقل کر دوں تاکہ صاحب فہم وفراست پر روشن ہو جائے کہ اس شخص کا شمار متعصب لوگوں میں ہے نہ اون لوگوں میں جو مسائل دین کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ پس یہ دونوں وجہیں اس امر کی باعث ہوئیں کہ اس کتاب (نہج الحق وکشف الصدق) میں اوسنے جو کچھ لکھا ہے اوسکو بعینہ نقل کر دوں اور اب میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ وہ میرے سعی کو مشکور اور میرے عمل کو اپنی ذات کیلئے خالص اور مبرور قرار دے اور یہ بھی سوال ہے کہ اس عمل سے میرے دین وایمان میں تحقیق اور میرے یقین میں رجحان کی زیادتی کرے اور بروز قیامت حساب کیوقت اس سے میرے اعمال کی میزانوں کو گرانبار کرے اور یہ بھی دعا ہے کہ مجھے تعصب سے بچنے اور اظہار حق کو اچھی طرح ادا کرنے کی توفیق عطا فرمائے انہ ولی التوفیق وبیدہ ازمۃ التحقیق۔

اب میں اپنے مقصود کو خدا پر توکل کرکے شروع کرتا ہوں اور قصد ہے کہ اسکو انشاء اللہ تمام کرکے اسکا نام کتاب ابطال نہج الباطل و اہمال کشف العاطل رکھوں۔ (خطبہ ختم ہوا)

قول احقاق صاحب ابطال نے اپنے اس خطبہ کے ابتدائی جملوں میں جو مضمون بیان کیا ہے اوسکو اونکے اصلی مقصود سے کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی اگرچہ اونکے سیاق کلام سے اور اون حواشی سے جو اپنے بعض فقرات پر لکھے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ اس مضمون کی رعایت کرنے میں آپنے شدت کا اہتمام کیا ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی بھی ربط نہیں ہے۔ اور ان جملوں کے بعد یہ جو کہا "اوسنے اپنے مطیع بندوں پر اونکی اطاعت کی اچھی اجرت دیکر فضل و احسان کیا" جس سے اونکا مقصود یہ ہے کہ بندوں کو اونکے اچھے اعمال کا اجر اور ثواب جو خداوند عالم دیتا ہے وہ صرف اوسکا فضل و احسان ہے نہ یہ کہ اوسپر واجب ہو جیسا کہ فرقہ امامیہ و معتزلہ کا عقیدہ ہے تو اسمیں بھی اونھوں نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ شیعہ اور معتزلہ فی الحقیقۃ اس امر کے قائل ہیں کہ خداوند عالم کی درگاہ سے اوسکے بندوں کو جو کچھ بھی ملتا ہے وہ سب اوسکا تفضل اور احسان ہے اسلئے کہ واضح ہے اصول نعمات مثلاً انسان کو پیدا کرنا اوسکو ذی روح قرار دینا اوسکی حیوۃ کو باقی رکھنا اوسکی خواہشوں کو مخلوق کرنا اون خواہشوں کو پورا کرنا اور اوسکی عقل کو کامل کرنا جسکے ذریعے سے وہ اچھے اور برے امور میں تمیز کرتا ہے یہ سب خدا کی ایسی نعمتیں ہیں جو انسان کو خدا کی درگاہ سے بغیر کسی عمل خیر کے عطا ہوئی ہیں پس جب اصول نعمات خداوند عالم کی درگاہ سے تفضلاً مرحمت ہوئے ہیں تو فروع نعمات (مثلاً فرزند مال علم عزت وغیرہ) بدرجہ اولی اس قابل ہیں کہ صرف خدا کے افضال و عطایا ہی کہے جائیں چنانچہ حضرات اہلبیت طاہرین سے جو دعائیں منقول ہیں اونکا یہ جملہ یا مبتدئاً بالنعم قبل استحقاقہا (اے وہ پروردگار جو انسانکو مستحق ہونیکے قبل ہی نعمتیں اوسکو دیتا ہے) بھی میرے اس دعوی پر شاہد عادل ہے پس ثابت ہوا کہ خدا کی کل نعمتیں اوسکے فضل و احسان کی عطایا ہی ہیں لیکن انمیں سے بعض نعمتوں کو استحقاق یا ثواب اس سبب سے کہتے ہیں کہ خداوند عالم نے اپنے بارے میں وعدہ فرمایا ہے کہ اگر تم یہ اعمال کروگے تو میں تمکو یہ نعمتیں بطور ثواب کے دونگا اور تم ان نعمتوں کے مستحق ہو جاؤگے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ خدا نے سچا وعدہ کرکے اپنی ذات پر خود واجب کیا ہے کہ طاعات کے عوض میں نعمتیں دیگا یعنی خدا ہی نے واجب کیا اور اپنے ہی اوپر واجب کیا کہ ثواب عطا فرمائیگا۔ پس شیعہ جو کہتے ہیں کہ "خدا پر یہ امر واجب ہے" اس سے مراد وجوب تکلیفی نہیں ہے جو ایک شخص دوسرے پر واجب کرتا ہے تاکہ دعوے اور خدا کا واجب کرنیوالا لازم آئے اور بغیر ان دونوں کے وجوب سمجھ ہی میں نہ آئے جیسا کہ "صاحب ابطال" نے وہم کیا ہے بلکہ

مراد وجوب عقلی ہی اور وہ دعوی یا واجب کرنیوالے شخص کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ اسکا مقتضے صرف یہ ہے کہ خداوند عالم کی حکمت اور اوسکے عدل کیلئے ضروری ہے کہ یہ بات اوس سے ہو مثلاً انصاف کے بارہمیں شیعہ کہتے ہیں کہ خدا پر انصاف کرنا واجب ہو تو اس سے یہ مطلب نہیں کہ جسطرح خدا نے بندوں پر نماز واجب کی ہو اسیطرح کوئی دوسرا شخص ہے جسنے خدا پر انصاف کرنا واجب کیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خداوند عالم میں ہر اچھی صفت موجود ہے اور عقلاً یہ امر محال ہے کہ کوئی اچھی صفت اوسمیں نہو اور اوسکی ذات اوس صفت سے ناقص رہجائے اور چونکہ انصاف کرنا بھی عقلاً اچھی صفت ہے لہذا عقلاً خدا کی ذات میں انصاف کی صفت کا ہونا واجب ہوا چنانچہ اس دعوی کو خود خداوند عالم کا یہ قول اچھی طرح ثابت کرتا ہے کَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (سورہ انعام آیہ ۵۵) یعنی تمہارے پروردگار نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ اپنے بندوں پر رحم کرے۔ اسی طرح علمائے اہلسنت سے سید معین الدین الایجی والشافعی نے اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہی کہ خدا پر کسی امر کے واجب ہونے سے مطلب یہ ہی کہ چونکہ خدا نے وعدہ کر لیا ہے لہذا اوسپر موجب اپنے وعدے کے واجب ہے کہ ایک نیکی کے عوض دس نیکیوں کا ثواب عطا فرمائے۔ علاوہ بریں حضرات اشاعرہ بھی (جو خدا پر کسی امر کے واجب ہونیکا شدت سے انکار کرتے ہیں) مثل معتزلہ کے خدا پر بعض امور کے واجب ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں چنانچہ علم کلام میں اونکی جو کتابیں ہیں اونمیں لکھتے ہیں کہ خدا پر واجب ہے کہ بندوں کی ہدایت کیلئے انبیاء کو مبعوث کرے یا اگر کوئی جھوٹا شخص نبوت کا دعوی کرے تو خدا پر واجب ہی کہ اوسکے ہاتھ سے کوئی معجزہ ظاہر نہ ہونے دے۔ اور اس سے زیادہ ان امور کی توضیح انشاء اللہ آئندہ بیان کیجائیگی۔ اور یہ جو کہا "اسلام کے کل فرقوں پر فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ کو فضیلت عطا فرمائی" تو اس عبارت کا نتیجہ یہ ہی کہ فرقہ اہل سنت وجماعت اسلام ہی سے خارج ہو جائے کیونکہ کہتے یہ ہیں کہ اسلام کے تمام فرقوں سے فرقہ اہلسنت وجماعت افضل ہی جسطرح عیسائی کہتے ہیں کہ دین عیسائی دین اسلام سے افضل ہی یا یہودی کہتے ہیں کہ یہ لوگ مسلمانوں سے افضل ہیں ویسیطرح صاحب ابطال کا یہ قول بھی ہی اور اگر یہ مطلب نہو بلکہ مقصود یہ ہو کہ فرقہ اہل سنت وجماعۃ اسلام کے فرقوں میں داخل ہے تو وہ قول ہی باطل ٹھہرتا ہی اسلئے کہ اس بنا پر مطلب یہ ہوا کہ فرقہ اہلسنت اسلام کے ہر فرقے سے افضل ہے اور چونکہ اسلام میں فرقہ اہلسنت بھی ہی لہذا فرقہ اہلسنت خود اہلسنت سے افضل ٹھہرا یعنی خود فرقہ اہل سنت افضل بھی ہوا اور خود مفضول بھی اور اس کلام کی لغویت ظاہر و باہر ہی۔ لیکن حقیقت وہی ہی جو پہلے مذکور ہوا کہ فرقہ اہلسنت اسلام سے خارج ہی جب ہی تو کہا کہ فرقہ اہلسنت اسلام کے کل فرقوں سے افضل ہے

اور اگر یہ مطلب ہو بلکہ یہ ہو کہ خدا نے فرقہ اہلسنت کو اسلام کے بقیہ فرقوں پر فضیلت دی ہے پس اگرچہ آپکی اس عبارت سے یہ مطلب نہیں ثابت ہوتا تاہم ہم کہتے ہیں کہ یہ دعوی بھی غلط ہو اور ہرگز خدا نے فرقہ اہلسنت کو فضیلت نہیں عطا فرمائی ہے۔ رہا اس دعوی پر حدیث ستفترق امتی[لہ] سے استدلال کرنا پس اول تو یہ حدیث اسطرح صحیح نہیں ہے اور اگر مان بھی لیں کہ آنحضرتؐ نے اس حدیث کے آخر میں اپنے قول الذین ھم علی ما انا علیہ و اصحابی سے فرقہ ناجیہ کی تعیین کردی ہے تو اس قول سے بھی فرقہ اہلسنت کے افضل فرق ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اسلئے کہ حضرت کے قول "و اصحابی" سے چار ہی مطلب ہو سکتے ہیں (۱) وہ امر جس پر ہمارے تمام صحابہ متفق ہوں (۲) وہ امر جسپر کل صحابہ علیحدہ علیحدہ ہوں (۳) وہ امر جسپر بعض مبہم صحابہ ہوں (۴) وہ امر جسپر بعض معین صحابہ ہوں پس پہلا مطلب تو صحیح ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس بنا پر یہ مطلب ہوگا "جو شخص اوس امر کی پیروی کرے جس پر میرے تمام صحابہ اتفاق کرلیں وہ ناجی ہوگا" اور یہی اجماع کا ہے لہذا اس سے فرقہ اہلسنت کا فرقہ ناجیہ قرار پانا کسطرح ثابت نہیں ہوسکتا بلکہ حقیقت میں یہ اجماع اور اوسکی حجیت کے صحیح ہونے کی دلیل قرار پائیگا۔ اور اسمیں کسی کو اختلاف ہی نہیں کہ صحابہ کا اجماع یعنی کسی امر دینی پر اونکا اتفاق کرلینا حجت ہے اور اونکے اتفاق کی متابعت کرنی لازم ہے۔ تو اس مطلب کو اوس دعوے سے کیا مناسبت ہوئی اور وہ دعوی اس حدیث سے کیونکر ثابت ہوسکتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اجماع کی متابعت کرنی فرقہ اہلسنت سے مخصوص ہے اور دوسرے فرقے اسمیں شریک نہیں، تو یہ مکابرہ اور ہٹ دھرمی ہے اسلئے کہ اجماع جب ثابت ہوجاتا ہے تو پھر اہل اسلام سے کوئی شخص اوسکی مخالفت نہیں کرتا۔

اس حدیث کے اس مطلب سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو شخص بعض صحابہ کے قول کی پیروی کرے اور بعض دوسرے صحابہ کے قول کی پیروی نہ کرے وہ نجات نہ پائیگا اور یہ مطلب حضرات اہلسنت کے مذہب کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ خلفائے ثلثہ کا قول حجت ہے اوسکی پیروی کرنی لازم ہے۔ اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو شخص حضرت ابوبکر کی خلافت کا قائل ہو وہ فرقہ ناجیہ سے خارج ہوجائے اسلئے کہ اونکی خلافت پر تمام

[لہ] آنحضرت کی یہ مشہور حدیث ہو ستفترق امتی علی ثلث وسبعین فرقۃ کلھم فی النار الا فرقۃ واحدۃ یعنی میری امت میرے بعد ۷۳ فرقوں میں منقسم ہوجائیگی جن سے صرف ایک فرقہ نجات پائیگا اور بقیہ سب کے سب جہنم میں جائینگے۔ یہ حدیث شیعہ و سنی دونوں کے یہاں مسلم ہے لیکن حضرات اہلسنت بیان فرماتے ہیں کہ اسکے بعد لوگوں نے آنحضرت سے عرض کی کہ وہ فرقہ ناجیہ کون ہے تو آنحضرت نے فرمایا الذین ھم علی ما انا علیہ و اصحابی یعنی وہ لوگ جو ہمارے اور ہمارے اصحاب کے مذہب پر ہوں (مشکوۃ مطبوعہ لاہور جلد ا صفحہ ۵) ۱۲ مترجم

صحابہ کا اجماع نہین ہوا کیونکہ بہت سے جلیل القدر صحابہ نے ان کی بیعت سے انکار کیا تھا مثل حضرت علی و تمام بنی ہاشم۔ ابوذر۔ سلمان۔ عمار۔ مقداد۔ سعد بن عبادہ اور ان کے اصحاب و اولاد وغیرہم کے چنانچہ فرقہ اہلسنت وشیعہ دونون کے راویون نے ان حضرات کے بیعت سے انکار کرنے کی تصریح کی ہے اور کسی کو اس سے اختلاف نہین۔ پس آپکی خلافت پر صرف بعض ہی صحابہ کا اجماع ہوا اور ظاہر ہے کہ بعض صحابہ کا اجماع حجت نہین ہے لہذا اوس کی پیروی کرنے والا بھی فرقہ ناجیہ سے خارج قرار پائے گا۔

اور دوسرا مطلب بھی صحیح نہین ہو سکتا ورنہ متابعت اور اطاعت محال ہو جائیگی کیونکہ کس شخص سے ممکن ہے کہ ہر صحابی جو کچھ کہے اُسکی پیروی کر سکے۔ ہر صحابی کے پاس ہر شخص کا پہونچنا ہی مشکل ہے نہ کہ ہر صحابی کے پاس ہر وقت حاضر رہنا اور جو وہ لوگ کہین اُنکی پیروی کرنی علاوہ برین اس مطلب کی بنا پر وقت حاجت کے بعد بیان کرنے کی خرابی لازم آئے گی کہ عمل کی ضرورت آج ہو اور صحابی صاحب سال بھر کے بعد بیان فرماتے ہین۔

اور تیسرا مطلب بھی نہین ہو سکتا کہ جس امر پر بعض مبہم صحابہ ہون اوسکی پیروی لازم ہو جیسا کہ ان حضرات اہلسنت کی اوس حدیث کا مطلب بھی ہے جسکو آنحضرت صلعم سے روایت کرتے ہین کہ آپنے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم (میرے اصحاب مثل ستارون کے ہین ان سے جس کی بھی پیروی تم لوگ کروگے ہدایت پاجاؤگے) اسلیے کہ اگر حدیث سابق کا تیسرا مطلب اور حدیث اصحابی کالنجوم کی روایت کی صحت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ جو شخص بھی کسی جاہل۔ فاسق۔ فاجر۔ بلکہ منافق صحابی تک کی پیروی کرے اور عالم صالح متقی۔ دیندار صحابی کی پیروی ترک کردے بلکہ امور دینیہ مین اون کی مخالفت کرے وہ ہدایت یافتہ ہو جاے اور فرقہ ناجیہ سے قرار پائے کیونکہ اگرچہ وہ صحابی فاسق فاجر ہے لیکن صحابی تو ہے جسکی اقتدا کا حکم حدیث اصحابی کالنجوم مین دیا گیا ہے۔ لہذا اس مطلب اور حدیث نجوم کی بنا پر اوسکو جنت کی سند ملنی چاہیے لیکن اس کا باطل ہونا بدیہی ہے کیونکہ حضرات اہلسنت بھی کسی کو گناہگار صحابی کی پیروی کرنے اور صحابہ صالحین و عالمین کی پیروی ترک کرنے سے نجات یافتہ نہین سمجھتے بلکہ گناہگار قرار دیتے ہین۔ اور حدیث سابق کے اِس مطلب اور حدیث نجوم کی صحت ماننے سے یہ بھی لازم آئےگا کہ جس شخص نے اون صحابہ کی پیروی کی جنھون نے حضرت عثمان کو قتل کیا یا اون صحابہ کی پیروی

کہ جنھوں نے حضرت عثمان کی نصرت نہین کی وہ حق کا پیرو قرار پائے اور جن لوگون نے
حضرت علی علیہ السلام سے بغاوت کرکے آپ پر خروج اور آپ سے قتال کیا مثل حضرت عائشہ یا
طلحہ۔ زبیر۔ معویہ وغیرہ کے ان کل لوگون کی پیروی کرنا حق ہو اور دونون طرف مین جو لوگ
مقتول ہوے وہ سبکے سب جنۃ مین جگہ پائین اسلیئے کہ حضرت علی کی طرف والے بھی ایک
صحابی (حضرت علی) کی پیروی مین لڑکر مارے گئے اور حضرت عائشہ یا معویہ کی طرف والے بھی
صحابی (حضرت عائشہ یا معویہ) کی پیروی مین لڑکر مارے گئے۔ اور یہ کہ اگر کوئی شخص کسی
روز صبح سے دوپہر تک حضرت علی علیہ السلام کی نصرت مین معویہ سے لڑا ہو پھر دوپہر کے
بعد حضرت علی کا مخالف ہو کر معاویہ کی طرف سے جناب امیر سے لڑا وہ دونون حالتون مین
راہ ہدایت ہی پر ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ کل باتین یقینا غلط اور باطل ہین جس سے فریقین سے
کوئی شخص بھی اختلاف نہین کر سکتا۔ لہذا یہ تیسرا مطلب بھی عقلاً نقلاً کسی طرح درست نہین ہوسکتا
پس جب تینون صورتین محال ہوگئین تو لامحالہ چوتھا ہی مطلب صحیح ماننا پڑے گا اور عقل سلیم
اسی کو تسلیم کرے گی کہ حدیث مذکور مین اصحاب آنحضرت سے کل اصحاب نہین بلکہ بعض خاص خاص
اور معین اصحاب مراد ہین اور جب بعض خاص اور معین اصحاب مراد ہوئے تو یہ بھی ضروری ہی
کہ یہ بعض معین اصحاب صرف وہ لوگ ہون جو علم وکمال اور شرف وفضل کے اوصاف حسنہ
سے آراستہ ہون تاکہ اُنکی پیروی کرنا ذریعہ نجات اور وسیلہ فوز آخرۃ قرار پائے کیونکہ اگر ان
اوصاف کے حضرات نہ قرار دیے جائین بلکہ وہ اصحاب فرض کیے جائین جو ہر اچھی بری صفت
مین عوام کے مساوی ہون تو پھر اون کی پیروی کرنے کا حکم دینے کی کوئی وجہ نہین بلکہ ترجیح
بلا مرجح لازم آئیگی جو محال ہی۔ اور ظاہر ہی کہ کل صحابہ مین صرف حضرت امیر المومنین علی علیہ السلام یا
اُن کی اولاد طاہرین معصومین ہی ان اوصاف حسنہ علم وفضل وغیرہ سے آراستہ تھے جیسا کہ
عنقریب انشاء اللہ بحث امامت کے بلاحظہ سے واضح ہوجائیگا۔ اور اس امر مین حضرات اہلسنت وشیعہ
سے کسیکو بھی اختلاف نہین ہی کہ جو شخص ان حضرات کی پیروی کرے وہ یقینا نجات یافتہ
ہوجائیگا لہذا فرقہ ناجیہ وہی ہے جو عقائد اسلامیہ مین جناب امیر اور انکی اولاد طاہرین کا پیرو ہو
اور سب مخالف وموافق جانتے ہین کہ اسلامی فرقون مین ایسا فرقہ صرف شیعہ امامیہ اثنا عشریہ ہی
ہے پس ثابت ہوگیا کہ اس حدیث سے ہم لوگون (شیعون) کی مذہب کی حقیت ثابت ہوتی ہی
نہ مذہب اہلسنت کی جیسا کہ علامہ جلال الدین المعروف بہ محقق دوانی نے اپنی تصنیف

شرح عقائد عضدیہ مین لکھا ہے اس لیے کہ اس حدیث سے یہ مطلب کسی طرح نہین ثابت ہو سکتا کہ اہل سنت ہی وہ مذہب ہے جو جناب رسالت مآبؐ اور ان کے اصحاب کرام کا دین تھا کیونکہ اسلامی فرقون مین کوئی فرقہ بھی ایسا نہین ہے جو اسکا مدعی نہو کہ وہی نجات یافتہ فرقہ ہے اور اوسی کا مذہب آنحضرت صلعم اور اُن کے اصحاب کا دین تھا اور مابقی فرقے سب کے سب گمراہ ہین کیونکہ قرآن مین بھی ہے کل حزب بما لدیھم فرحون ہر گروہ اپنے ہی خیالات اور عقائد کو پسند کرتا ہے لہذا جو شخص بھی اس امر کا دعوی کرتا ہے کہ نجات یافتہ فرقہ اہلسنت وجماعت کا ہے اسکے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس امر کی دلیل پیش کرے کہ اہل سنت وجماعت کا مذہب اور اون کا اعتقاد بعینہٖ وہی ہے جو مذہب اور اعتقاد جناب رسالت مآب صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اُن کے اصحاب کا تھا تاکہ یہ ثابت ہو سکے کہ واقعی یہی فرقہ نجات یافتہ ہے اور دوسرے لوگ گمراہ ہین۔ اور تمام دنیا جانتی ہے کہ صرف حدیث مذکور بیان کر دینے سے تو یہ دعوی کسی طرح نہین ثابت ہو سکتا۔ اور اگر اس دعوے کی دلیل مین علماے اہلسنت والجماعۃ کے اقوال پیش کیے جائین تو یہ مصادرہ علی المطلوب ہو گا کیونکہ خود علماے اہلسنت ہی کا یہ دعوی ہے اور یہی انکی دلیل ہے تو اُسکو عقلاے زمانہ کیونکر قبول کر سکتے ہین اس مطلب مین مین نے اس سے زیادہ مفصل بحث اور کافی تحقیق اپنی کتاب مسمی بہ مصائب النواصب مین لکھی ہے جسکو مفصلاً دیکھنے کی خواہش ہو اوس کتاب کا مطالعہ کرے۔

اسکے بعد صاحب ابطال نے جو آنحضرت صلعم کی یہ حدیث لکھی ہے وہ لایزال طائفۃ من امتی منصورین لایضرھم من خذلھم حتی تقوم الساعۃ (یعنی میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ مظفر ومنصور رہیگی اور جو لوگ اُس سے علحدہ رہینگے وہ قیامت تک بھی اوسکو کچھ نقصان نہ پہو نچا سکینگے") تو ہر شخص پر واضح ہونا چاہیے کہ یہ حدیث تو لفظ بہ لفظ بلکہ حرف بحرف شیعون کے حال سے مطابق ہے کیونکہ اس حدیث کے سیاق اور لفظ طائفہ مین جو قلت اور کمزوری کا پہلو ملحوظ ہے اس سے تو صاف صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلعم کی مراد اس طائفہ قلیلہ یعنی چھوٹی اور کمزور جماعت ہے اور فرقہ شیعہ کی تعداد مین کمی اور قوت مین کمزوری اور فرقہ اہل سنت وجماعت کی تعداد مین زیادتی اور قوت مین تسلط اور غلبہ ظاہر وباہر بلکہ بدیہی ہے۔ اسکے علاوہ اس حدیث مین جو آنحضرت نے خذلھم فرمایا ہی تو یہ خذلان بھی اوسی فرقہ کے مناسب ہو سکتا ہے جو نہایت قلیل اور کمزور ہو اور جو ابتلا سے

خوف دہشت اور تقیہ مین بسر کرتا آیا ہو نہ کہ اُس جماعت کے مناسب ہو جو تعداد مین بکثرت
اور دولت حشمت قوت وسلطنت اور دنیاوی عزت وجاہ مین بھی ہمیشہ متنعم رہتی آئی ہو لہٰذا
آنحضرت کی اس حدیث کا مطلب صرف یہ ہوا کہ خدا ہمیشہ میری امت کی ایک قلیل جماعت کی دلیل
حجۃ اور برہان سے مدد کرتا رہیگا کہ اوس کے حقیت کی دلیلین ایسی قوی اور واضح ہون گی کہ
مخالفین بھی اون کو تسلیم کر کے اوس جماعت مین داخل ہوتے رہین گے اور دنیادار لوگ تلوار
ونیزہ کے حربہ اور حکومت وسلطنت کے زور سے اُن کو نیست ونابود کرتے رہنے کی جو کچھ بھی
کوشش کرتے رہینگے اوسمین کبھی کامیاب نہونگے پس اس حدیث کا خلاصہ مطلب جو مذکور ہوا
اُسکا مصداق سوائے فرقہ شیعہ اثناعشریہ کے کوئی بھی نہین ہوسکتا۔ نیز وہ نصرت جسکا وعدہ
خدا نے انبیاء۔ اولیاء اور کل مومنین سے قرآن مین اور رسولخدا صلعم نے احادیث مین فرمایا ہے
اگر ہمارے اور جمیع مفسرین کے بیان کے مطابق نصرت حجۃ وبرہان ودلیل نہ تسلیم کیجائے تو
لازم آئےگا کہ قران شریف غلط اور کلام خدا جھوٹا ہوجائے اسلیئے کہ دنیا مین بہت برگزیدگان
خدا تھے جنکی دنیاوی نصرت کسی قسم کی نہین کیگئی بلکہ وہ لوگ منتہائے مصائب وآلام مین مبتلا
کیے گئے اور ہر قسم کی ایذا اور دنیاوی ذلت اُن کو پہونچائی گئی چنانچہ بنی اسرائیل کے بہت سے
انبیاء کی کسی قسم کی نصرت دنیا مین نہین کی گئی جیسا کہ مروی ہے کہ بنی اسرائیل طلوع آفتاب
سے غروب آفتاب تک ستر نبیون کو قتل کرتے تھے پھر بیٹھکر بازارون مین ایک
دوسرے سے اِس طرح باتین کرنے لگتے تھے کہ گویا اُنھون نے کچھ کیا ہی نہین ہے۔
ایسا ہی سلوک حبیب النجار مومن آل یسین کے ساتھ کیا گیا کیونکہ لوگون نے اون کو پیرون سے
اِسطرح کچلا اور روندا کہ انکی آنتین باہر نکل آئین۔ اسی طرح حضرت یحیی بن زکریا کا حال ہوا کہ
اُن کا سر قلم کر کے بنی اسرائیل کے ایک فاسق فاجر شخص کے پاس بطور تحفہ کے لایا گیا۔ اسیطرح
آپکے پدر بزرگوار یعنی حضرت زکریا کا حشر ہوا کہ آرے سے چیر ڈالے گئے۔ اور آنحضرت صلعم کے
لخت جگر حضرت امام حسین بن علی جو جوانان اہل جنت کے سردار ہین کس بےکسی سے شہید کیے
گئے اور اُن کے سر کو تمام کوچہ وبازار مین پھرایا گیا۔ اسی طرح مخاطب (صاحب ابطال) کے
پیشوا اور خلیفہ حضرت عثمان اور اونکے اصحاب بھی اپنے گھر مین مقید ہوکر قتل کیے گئے اور اُنکی
بھی کوئی مدد نہین کی گئی بلکہ خدا نے اُنکے قاتل اور اُنکے اصحاب کے ہزیمت دینے والی ہی
کی مدد کی خلیفہ ثالث صاحب کے قتل کرنے مین وہ لوگ کامیاب ہوگئے اور حضرت عثمان

کسی طرح نہ بچ سکے لہذا مخاطب کے قول کی بنا پر حضرت عثمان اور اون کے اصحاب بھی مومن نہ ہوے کیونکہ مخاطب نے حدیث مذکور کا جو مطلب بیان کیا ہے اوسکا نتیجہ تو یہی قرار پاتا ہے اسی طرح مخاطب نے اپنے اسی خطبہ مین آگے جو کہا ہے کہ «اصحاب بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام بلاد مین پھیل گئی ہے اور اون لوگون نے رافضیت اور بدعت کو خدا کے بندون مین شایع کر دیا ہے علمائے و اصحاب اہلسنت کو قتل کیا تباہ کیا اور جلاء وطن کر ڈالا ہے» چنانچہ مخاطب صاحب اپنے بارے مین بھی کہتے ہین کہ جو لوگ ماوراء النہر کے شہرون کی جانب بھاگ کر گئے اُن مین آپ خود بھی تھے تو ان کل امور سے آپکے سابق قول کی بنا پر تو یہی لازم آتا ہے کہ نہ آپ اور نہ آپکے مذہب کے لوگ مومن ہون گے بلکہ مومن صرف وہی لوگ قرار پائین جنھون نے آپ کے علمائے اور ہم مذہب حضرات کو قتل و برباد اور جلاء وطن کیا اور خدا نے ایسا کرنے مین شیعون کی مدد کی اور اُن کو غالب ہونے دیا پس خدا کی رحمت ہو اون قتل کرنے والے اور جلاء وطن کرنے والے شیعون پر کیونکہ اُولٰٓئِکَ حِزْبُ اللّٰہِ اَلَآ اِنَّ حِزْبَ اللّٰہِ ھُمُ الْغَالِبُوْنَ وہی خدا کا پسندیدہ گروہ ہے اور خدا کا پسندیدہ گروہ ہی غالب رہنے والا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ خداوند عالم نے مخاطب کی زبان پر کلمۂ حق جاری کر دیا جو وہ جناب رسالت مآب صلعم پر صلوٰۃ و سلام بھیجنے کی وجہ بیان کرتے ہوے یہ جملہ بھی لکھ گئے «خدا نے شیعیان حق و سرداران ہدایت کو آنحضرت کا تابع مقرر فرمایا ہے» اسلیے کہ ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ مخاطب حضرات ائمہ اہلبیت علیہم السلام کی طرف دلی میلان رکھتے ہین کیونکہ اہل اسلام جب ان الفاظ کو استعمال کرتے ہین اور ان اوصاف کو کسی کے حق مین ذکر کرتے ہین تو حضرات ائمہ طاہرین ہی کو مراد لیتے ہین اور اونھین کے حق مین ان الفاظ اور اوصاف کا استعمال کرنا شایع و ذایع ہو گیا ہے۔ اسی طرح مخاطب کے اس جملہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اُن کو مذہب شیعہ کی حقیت کا اقرار و اعتراف ہے اسلیے کہ «شیعہ» تو صرف اسی مذہب اثنا عشریہ کا لقب زمانہ قدیم سے چلا آرہا ہے اور اغیار و مخالفین خواہ ترقی کر کے آسمان تک بھی پہونچ جائین اون کو کوئی شخص بھی شیعہ نہین کہہ سکتا بلکہ وہ لوگ ہمیشہ اہل السنت والجماعت کے نام ہی سے یاد کیے جائین گے جسکا حقیقی معنے تو یہی ہے کہ وہ معاویہ اور اس کی جماعت کے اوس سنت کے پیرو ہین جس سے وہ لوگ

حضرت علی پر تبرا کیا کیے اور آپ کی مخالفت پر مجتمع رہے۔ پھر جب خداوند عالم نے اس شجرہ... یعنی حکومت و سلطنت خاندان بنی امیہ کو ختم کر دیا اور ملک و خلافت خاندان بنی عباس مین آئی جو بنی امیہ کے دشمن تھے تو حضرات اہل سنت نے انھین بنی عباس کے خوف سے اپنے نام کی تاویل کر کے مشہور کرنا چاہا کہ ہم سنت نبی اور جماعت نبی کے پیرو ہین حالانکہ حقیقت مین (جیساکہ مورخین کے کلام سے ثابت ہوتا ہے) یہ لقب اُن لوگون کا تھا جو معویہ اور اوس کی جماعت کا مذہب اختیار کیے ہوے تھے اور حضرت علی اور اولاد رسول کی عداوت کا اعلان کرتے تھے۔

مخاطب کا یہ جملہ "آپکی پیروی کرنے والون کو راہ حق کے ڈھونڈھنے اور طریقہ صدق کے واضح کرنے کی ہدایت کی ہے" فرقہ شیعہ ہی کے شان کے مناسب ہے جنکے مجتہد علامہ نے اہل اسلام کی ہدایت کیلیے اپنی کتاب موسوم بہ نہج الحق وکشف الصدق تصنیف فرمائی ہے لیکن اس مناسبت کا لطف کچھ اوسی شخص کو ملے گا جو علم ادب کے فنون اور براعت استہلال کے طریقون کو جانتا ہو۔ اور مخاطب نے جو یہ کہا "پھر سلام وتحیۃ ورضوان نازل ہو آنحضرت کی عترت اور اہلبیت اور نیکوکار صحابہ پر جو صاحب شرف وجود وشجاعت تھے" تو اسمین بھی مخاطب نے نہایت خوبصورت چالاکی برتی ہے کہ محض نیکوکار صحابہ کو ذکر کیا اور کل صحابہ کو نہین کہا اسلیے کہ شرف اور جود اور شجاعت ایسے اوصاف حسنہ ہین کہ انمین کل صحابہ کو شمار کرنا محال تھا کیونکہ انھین صحابہ مین وہ لوگ بھی تو تھے جو بخل مین اسقدر ید طولی رکھتے تھے کہ راز کی باتین کہتے وقت خدا کے حکم کی تعمیل نہ کی اور رسولخدا صلعم کے سامنے کوئی چیز بھی رکھنے کی ہمت نہین کی۔ اور انھین صحابہ مین وہ لوگ بھی تھے جو غزوہ احد خیبر وغیرہ مین آنحضرت کا ساتھ چھوڑ کر فرار کر گئے جیساکہ عنقریب اسکے شواہد اور حوالجات بیان کیے جائینگے۔ اسی مضمون کی تصریح علامہ ابن ابی الحدید معتزلی نے بھی اپنے بعض قصائد مین کی ہے چنانچہ ممدوح نے لکھا ہے ؎

واعجب[۱] انسانا من القوم کثرۃ ۔ فلم تعن شیئا ثم هرول مدبرا

[۱] یہ اشارہ حضرت ابوبکر کی طرف ہو کیونکہ غزوہ حنین مین جو ۸ہجری مین واقع ہوا آنحضرت کے ہمراہ بارہ ہزار مسلمان جہاد کرنے والے تھے پس جب اس کثرت کو حضرت ابوبکر نے دیکھا تو کہا لن نغلب الیوم من قلۃ یعنی آج تو ہم لوگ قلت لشکر کے سبب سے مغلوب ہو ہی نہین سکتے (تاریخ کامل جلد ۲ صفحہ ۱۰۲ وغیرہ تواریخ) اور اسی کے بارہ مین خداوند عالم

وضاقت علیہ الارض من بعد رحبھا — وللنص حکم لا یدافع بالمرا

ولیس ینکر فی حنین فرارہ — ففی احد قد فر خوفا وخیبرا

یعنی (غزوہ حنین میں بعض حضرات کو مسلمانوں کی کثرت تعداد نے بہت مغرور کر دیا تھا پھر بھی یہ کثرت ان کو کچھ نفع نہ پہونچا سکی اور وہ پیٹھ پھیر کر بھاگ ہی کھڑے ہوے۔ باوجودیکہ میدان جنگ نہایت وسیع تھا پھر بھی اُن حضرات پر زمین تنگ ہی ہو گئی اور باوجودیکہ جہاد مین ثابت قدم رہنے کا حکم ایسا قطعی اور ظفر یاب ہونے کی پیشین گوئی ایسی حق تھی کہ کسی طرح کے شک و شبہ کو اسمین دخل نہین ہو سکتا تھا پھر بھی اون حضرات نے کچھ خیال نہین کیا چنانچہ غزوہ حنین مین تو اُن کے فرار سے انکار ہو ہی نہین سکتا اسی طرح غزوہ احد اور غزوہ خیبر مین بھی وہ لوگ بھاگتے ہی ہے۔

اور اس خطبہ کے بعد مخاطب نے جو یہ کہا ہے "وہ لوگ بتون اور پتھرون کی عبادت مین مشغول رہتے صبح و شام اُنھین کے آگے اپنی پیشانیون کو سجدون مین رگڑا کرتے الخ" تو یہ بھی اپنے سرداران دین اور خلفائے مسلمین کی ہی حالت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ وہی لوگ ایسے تھے جنھون نے چالیس چالیس سال تک اسطرح بسر کرنے کے بعد اسلام کو قبول کیا تھا چنانچہ جناب رسالتمآب صلعم سے مروی ہے کہ حضرت نے فرمایا من بلغ اربعین ولم یحمل العصا فقد عصا یعنی جو چالیس سال کا ہو کر بھی اسلام نہ لایا وہ بڑا گنہگار رہے۔ اِس حدیث مین، العصا سے مراد اسلام ہے جیسا کہ اُس مناظرہ سے جو بعض علمائے اور ملا عبد الرحمن جامی کے درمیان ہوا تھا مشہور ہو چکا ہے۔ اسکے بعد مخاطب نے جو یہ لکھا ہے "آنحضرت صلعم نے دین کی نصرت اور حق کی اعانت کرنے کیلیے اپنے صحابہ صادقین کی ایک جماعت کو طلب کیا پس ان لوگون نے اُس طلب کو قبول کیا۔ آپکی نصرت کی۔ لوگون کو نصیحت کی اور راہ خدا مین بڑی بڑی اذیتون کو برداشت کیا پھر ہجرت اور مسافرت کر گئے" تو یہ بھی اُن کو کچھ نفع بخش نہین کیونکہ اون کا مقصود اس سے کسی طرح ثابت نہین ہو سکتا اسلیے کہ ظاہر ہی صرف اسلام کے لیے اخلاص سے ہجرت کرنے والے محض وہی لوگ ہین جنکی ہجرت کی بردہ مین

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۸) کلام مجید (سورۂ توبہ آیہ ۲۵) مین ارشاد فرمایا ہے لقد نصرکم اللہ فی مواطن کثیرۃ ویوم حنین اذا عجبتکم کثرتکم فلم تغن عنکم شیئا وضاقت علیکم الارض بما رحبت ثم ولیتم مدبرین یعنی مسلمانو خدا نے تمھاری بہتیرے مقامات پر غیبی امداد کی اور خاصکر جنگ حنین مین جبکہ تمھین اپنی کثرت تعداد نے مغرور کر دیا تھا پھر وہ کثرت تمھین کچھ بھی کام نہ آئی اور تم ایسے گھبرائے کہ زمین باوجود اس وسعت کے تم پر تنگ ہو گئی پس تم پیٹھ پھیر کر بھاگ نکلے تھے

ذاتی اغراض اور دنیاوی منافع مخفی نہ تھے اور صرف رضائے باری اور ثبات قدم علی دین الاسلام اونھین مطلوب تھا اور جو اسکے برعکس تھے اون کی ہجرت کے ذکر سے کیا نفع ہے۔
چنانچہ خود حضرات اہلسنت کی صحاح ستہ ہی مین یہ حدیث آنحضرت صلعم سے مروی ہے[1] من کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ لدنیا یصیبھا او امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ یعنی جن لوگون نے محض خدا ورسول کی رضا حاصل کرنیکے لیے ہجرت کی اُن کی ہجرت تو واقعی ہجرت الی اللہ والرسول مین شمار ہوگی اور جن لوگون کی ہجرت کا در پردہ سبب دنیا طلبی اور کسی عورت کا عشق تھا تاکہ وہ اس سے نکاح کرسکین تو اُنکی ہجرت کو خدا ورسول سے کوئی تعلق نہین جس غرض ذاتی کے لیے حقیقت مین وہ ہجرت ہوئی ہوگی اوسی مین اوسکا شمار ہوگا۔ علمائے ومحدثین اہلسنت نے اس حدیث کی شرح مین بیان کیا ہے ان سبب ورودہ ما نقل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ من انہ لما ھاجر النبی ھاجر بعض اصحاب اللہ ورسولہ وھاجر بعضہم للدنیا وھاجر رجل لامرأۃ یقال لھا ام قیس حتی یتزوجھا فقال النبی ھذا الحدیث تذکیرا لاھل الاعتبار وتوبیخا لمن لیس لہ الاذکار انتہی یعنی آنحضرت کے اس حدیث بیان فرمانے کا سبب وہ ہے جسکو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ جب آنحضرت صلعم نے مکہ سے مدینہ کیطرف ہجرت کی تو آپکے ہمراہ آپکے بعض اصحاب نے بھی ہجرت کی لیکن اُنمین سے صرف بعض حضرات کی ہجرت رضائے خدا ورسول کیلیے تھی اور بقیہ لوگون نے دنیا حاصل کرنے کے لیے حضرت کا ساتھ دیا اور ایک شخص نے ایک عورت سے جس کا نام ام قیس تھا نکاح کرنے کی خواہش سے ہجرت کی تھی اس واقعہ پر آنحضرت صلعم نے اس حدیث کو لوگون کے عبرت حاصل کرنے اور ایسے اغراض والے مہاجرین کی تنبیہ وتوبیخ کرنے کی غرض سے بیان فرمایا۔ ان بیانات اور منقولات سے واضح ہوگیا کہ جن حضرات کے مخلص صحابہ ہونیکے بارے مین شیعون اور سنیون کے

---

[1] صحیح بخاری مین پہلی حدیث یہی لکھی ہے انما الاعمال بالنیات وانما لکل امرأ ما نوی فمن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او الی امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ یعنی شرح صحیح بخاری جلد اول ص۲۵ اور فتح الباری ص۵ مین اس حدیث کی شان ورود مین لکھا ہے کہ عرب کا قاعدہ تھا زمانہ جاہلیت مین کہ غلامون سے عربیہ کا نکاح نہین کرتے تھے کفو کا اون کو بہت خیال رہتا تھا اسلام نے چونکہ عام مسلمانون مین مساوات کا قاعدہ جاری کیا لہذا بہت سے لوگون نے مکہ سے اسی غرض سے ہجرت کی کہ وہان جاکر نکاح کرین۔ چنانچہ بعض لوگون کا نام ہی مہاجر ام قیس رکھدیا گیا کیونکہ وہ اسی غرض سے ہجرت کرکے آئے تھے کہ ام قیس سے نکاح کرین۔ اس حدیث کے متعلق مفصل بحث تنقید بخاری جلد اول مین ہے من شاء فلیرجع الیہ ۱۲ مترجم

درمیان میں اختلاف ہے اون کا مصداق ہجرت حقیقیہ ہونا اور اون کا صادق و مصیب ہونا محل بحث ہے جسکے اثبات کے واسطے دلیل کی ضرورت ہے (اور خصم کا فرض ہے کہ وہ اپنے صحابہ متنازع فیہم کے مہاجرین صادقین ہونے کیلئے کوئی دلیل بیان کرے فقط دعوی سے کچھ کام نہیں چلتا) بلکہ عنقریب باب الامامۃ میں اس دعوی کی نفی پر دلیل بیان کی جائیگی انشاء اللہ جس سے ثابت ہوگا کہ ہر گز وہ صحابہ مہاجرین صادقین نہ تھے)

اور فاضل مذکور نے جو اصحاب کی تعریف میں کرش وعیبہ کا لفظ اختیار کیا ہے (یعنی رسول اللہ ص کے ساتھ خصوصیت رکھنے والے اور اونکے رازدار) تو یہ کلام صرف انصار کی شان میں آنحضرت ص سے مروی ہے جو ایک مرتبہ اغیار کی چال بازیوں سے دھوکہ میں آکر مخالف ہو گئے اور پھر دوبارہ امیرالمومنین علیہ السّلام کی طرف رجوع کیا اس میں تو اصحاب متنازع فیہم کا کچھ حصہ ہی نہیں ہے۔ (کیونکہ قریشی اصحاب کے نسبت حضرت نے یہ فرمایا ہی نہیں)

علی ہذا القیاس فاضل نے جو یہ کہا ہے کہ "ان اصحاب و انصار کی ثنا وصفت خداوند عالم نے کلام مجید میں نازل کی اون سے راضی و خوشنود ہو گیا اون کی توبہ قبول کر لی" تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید میں کوئی ایسی آیت نہیں جس میں صحابہ مبحوث عنہم کی ثنا وصفت کی گئی ہو۔ اور نہ یہی مذکور ہے کہ خدا تعالی نے انہیں معاف کیا۔ یا ان سے راضی ہوا۔ نیز وہ رضامندی جو بیعت رضوان والوں کے بارے میں قرآن مجید میں مذکور ہے وہ تو مشروط ہے اس سے کہ بیعت توڑی نہ گئی ہو جیسا کہ خود ہی فرمایا ہے فَمَنْ نَّكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ (پس جو کوئی بیعت کو توڑیگا وہ اپنے آپکو ضرر پہونچائیگا) خلاصہ یہ کہ رضامندی خدا تعالی تو بندوں کے افعال و اعمال کے مطابق ہوتی ہے اگر وہ کوئی کام عبادت کا کرینگے تو خدا راضی ہوگا اور اگر معصیت کرینگے تو ناراض ہوگا۔ اور اگر ایک وقت میں رضامندی حاصل ہو جائے تو اس سے لازم نہیں کہ وہ ہمیشہ باقی رہے۔ کیونکہ اگر اوسکے بعد کوئی معصیت اون سے سرزد ہو گئی تو لامحالہ وہ رضامندی زائل ہو جائیگی جیسا کہ اصحاب متنازع فیہم کے حال پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں نے بعد وفات رسول اللہ کے ایسے افعال کئے جو سراسر معصیت تھے مثلاً جناب سیدہ ع کو ایذا دینا۔ نصوص رسول اللہ ص کی مخالفت کرنا وغیرہ وغیرہ پھر اگر بیعت رضوان کے وقت بالفرض اون سے پروردگار عالم راضی بھی ہوا تھا تو کیا فائدہ کیونکہ اونھوں نے اوس رضامندی کو قائم رکھنے کی کوشش نہ کی بلکہ اوس کو اپنے افعال شنیعہ سے زائل کر دیا) چنانچہ پروردگار عالم خود ہی ارشاد فرماتا ہے اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا

ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا کُفْرًا لَّمْ یَکُنِ اللّٰہُ لِیَغْفِرَ لَھُمْ (جو لوگ مومن ہونے کے بعد کافر ہوگئے پھر مومن ہوئے پھر کافر بن گئے پھر اور زیادہ کفر کیا تو ہرگز خدا ایسا نہیں کہ اونھیں بخشدے) دیکھو اس آیت سے ثابت ہے کہ خدا تعالی اونکے ایمان سے راضی تو ہوگیا مگر جب وہ کافر ہوگئے تو ناراض بھی ہوگیا؛ [۱]

پھر فاضل مذکور نے جو یہ کہا کہ "امور دین و ایمان کے انصرام کو انکے متعلق قرار دیا" تو یہ بھی غلط ہے خدا تعالی نے خلفائے ثلثہ کے حوالے امور دین نہیں کئے تھے [۲] (جن کا ارادہ اس عبارت سے اوس نے کیا ہے) اسلئے کہ عام طور پر علما نے تصریح کردی ہے جیسا کہ کتاب مواقف وغیرہ میں مذکور ہے کہ ابوبکر کی امامت صرف ایک مختصر گروہ صحابہ کے انتخاب سے ہوئی بلکہ صرف عمر کے بیعت کرلینے سے اور عمر کی امامت ابوبکر کی حوالگی سے اور عثمان کی امامت شوری سے (پھر اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ خدا نے انکو امور دین تفویض کئے تھے) ہاں مگر یہ کہ اس مسئلہ کی بنا جبر پر ہو اور کہا جائے کہ انتخاب صحابہ اور بیعت عمر بھی مثل دیگر افعال قبیحہ کے خدا تعالی ہی کے افعال سے ہے (جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے کہ ہر فعل حسن و قبیح کا فاعل خدا تعالی ہے) نعوذ باللہ من ذلک۔

پھر یہ جو کہا کہ "پھر عرصہ دراز اور مدت مدیدہ کے بعد ایک فرقہ پیدا ہوا [۳] جو ان صحابہ پر لعنت کرتا ہے

---

[۱] اسکی موید کلام مجید کی یہ آیت بھی ہے ذٰلِکَ بِاَنَّھُمُ اتَّبَعُوْا مَآ اَسْخَطَ اللّٰہَ وَکَرِھُوْا رِضْوَانَہٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَھُمْ (سورہ محمد آیہ ۲۸) یعنی یہ (عذاب) اس سبب سے ہوگا کہ جس چیز سے خدا ناخوش ہے اوسکی تو یہ لوگ پیروی کرتے ہیں اور جس میں خدا کی خوشی ہے اوس سے بیزار ہیں تو خدا نے بھی اونکے اعمال کو حبط کرلیا۔ اسی بنا پر صحیح بخاری اور صحیح مسلم وغیرہ میں ایک حدیث حضرت رسولخدا صلعم سے مروی ہے کہ قیامت میں میں اپنے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کو دیکھونگا کہ جہنم کی طرف کھینچے جاتے ہیں میں اوس وقت فرشتوں سے کہوں گا ہائیں یہ تو میرے اصحاب ہیں۔ اسکے جواب میں خدا فرمائیگا تم نہیں جانتے ہو کہ ان لوگوں نے تمہارے بعد کیا کیا اور جب تم نے وفات پائی تو اوسی وقت مرتد ہوگئے۔ ۱۲ مترجم

[۲] بلکہ خود رسول نے بھی کوئی کام انکے متعلق نہیں کیا جسکے لئے شاہ عبد العزیز صاحب نے ایک خاص طعن نقل کیا ہے جسکا جواب تشئید المطاعن میں قابل دید ہے کہ رسول اللہ نے کوئی دینی بلکہ دنیوی کام بھی انکے متعلق نہیں کیا ۱۲ مترجم

[۳] صاحب ابطال نے اپنے اس قول سے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اونکے خیال میں لعنت کی ایجاد شیعوں نے کیا حالانکہ قرآن مجید اون کی لعنت سے بھرا ہوا ہے اور لعن اللہ من تخلف عن جیش اسامہ سے اس کی ابتدائے ظاہری سمجھنا چاہیے جس میں خلفائے ثلثہ کو مخصوص حکم تھا کہ اسامہ کے ساتھ چلے جائیں لیکن وہ نہ گئے ۱۲ مترجم

ان پر سب وشتم کرتا ہے اور ہر برے امر کو اون کی طرف منسوب کرتا ہے الخ تو اگر اس سے اوس کی یہ مراد ہے کہ شیعہ تمام صحابہ کو لعن وطعن کرتے ہیں تو بالکل افترا اور کذب ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ اون بعض صحابہ پر لعنت کرتے ہیں جنھوں نے بعد وفات رسول اللہؐ کے کمینوں کے سے افعال کا اظہار کیا خلافت کو غصب کر لیا۔ اور اہلبیت پر طرح طرح کے ظلم کئے۔ وغیرہ وغیرہ تو اس میں وہ خدا اور رسول اور وصی رسول کی پیروی کرتے ہیں۔ کیونکہ خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب محکم میں منکرین حق اور ظالمین ومنافقین پر لعنت کی ہے اور اس فعل کے واجب یا مستحب ہونے کی طرف اپنے اس کلام سے بھی اشارہ فرمایا ہے کہ یَلۡعَنُہُمُ اللّٰہُ وَیَلۡعَنُہُمُ اللّٰعِنُوۡنَ اور فرمایا اُولٰٓئِکَ عَلَیۡہِمۡ لَعۡنَۃُ اللّٰہِ وَالۡمَلٰٓئِکَۃِ وَالنَّاسِ اَجۡمَعِیۡنَ۔ ان آیتوں میں اگرچہ لعنت بطور جملہ خبریہ کے واقع ہوئی ہے یعنی خدا تعالیٰ اور دیگر لعنت کرنے والے اون پر لعنت کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اون پر خدا و ملائکہ اور دیگر آدمیوں کی لعنت ہے۔ مگر مراد اس سے امر ہے یعنی لعنت کرنے والوں کو چاہیے کہ اون پر لعنت کریں۔ ملائکہ اور انسان کو لازم ہے کہ اونھیں لعنت کا طوق پہنا دیں جیسا کہ آیہ وَالۡمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصۡنَ ثَلٰثَۃَ قُرُوۡٓءٍ۔ میں جملہ خبریہ ہے مگر مراد اس سے حکم ہے یعنی طلاق دی ہوئی عورتوں پر لازم ہے کہ تین طہر تک انتظار کریں۔ جیسا کہ مفسرین نے تصریح کی ہے اور اگر یہ جملے خبریہ ہوں تو مطابق واقع ہونگے حالانکہ خبروں کا مطابق واقع ہونا محال ہے نیز رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپنے ابوسفیان پر لعنت کی۔ اور علی بن ابی طالبؑ کے نسبت مروی ہے کہ آپ جنگ صفین میں معاویہ اور عمرو بن العاص وغیرہم پر لعنت کرتے تھے جو اہل بغی وعصیان سے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ جو کوئی حکم خدا کے مطابق عمل کرے گا یا رسول اللہ اور اونکے وصی کے فعل کی تاسی کریگا اوس کا فعل قریب باخلاص ہو گا۔ اور وہ مستحق ثواب سمجھا جائیگا (لہذا ثابت ہوا کہ شیعوں کا لعنت کرنا اصحاب غاصبین وظالمین پر موجب ثواب اور مطابق حکم خدا و فعل نبی ووصی کے ہے)

نیز اگر فاضل مذکور کی مراد سب وشتم سے لعنت ہی کرنا ہے تو خیر اس میں بحث نہیں کیونکہ فی الواقع شیعہ حضرات غاصبین ظالمین پر لعنت کرتے ہیں اور اگر اوسکی مراد یہ ہے کہ گالی گلوچ کرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جن سے اون کی آبرو میں قدح لازم آتی ہے یا اونکے ماں باپ میں کوئی عیب نکالتے ہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ شیعوں کا یہ فعل کسی کافر مشرک کے مقابلہ میں بھی روا نہیں چہ جائیکہ کسی مسلمان بامظہر اسلام کی نسبت جائز ہو۔ مگر چونکہ نام نہادی اہل سنت

وجماعت نے عوام کو شیعہ فرقہ سے نفرت دلانیکا قصد ہی کرلیا ہے اسلئے ایک اصطلاح قرار
دے لی ہے کہ شیعہ فرقہ اصحاب کو سبّ کرتا ہے جس سے مراد اون کی گالی گلوج اور لعنت سے
عام ہوتی ہے تاکہ عوام کے سامنے کہہ سکیں کہ شیعہ فرقہ تو فحش بازی کرتا ہے جس طرح عوام بازاری
آدمی پھکڑ بازی کرتے ہیں (حالانکہ شیعہ ہرگز ایسا نہیں کرتے) خلاصہ یہ کہ ہم گروہ امامیہ تمام صحابہ پر
لعنت نہیں کرتے بلکہ اون میں سے صرف اونھیں صحابہ پر لعنت کرتے ہیں جو اہل بیت کے دشمن تھی
اور اس سے ہم خدا و رسول اور ذوی القربی کی جناب میں تقرب چاہتے ہیں جنکی محبت کا حکم ہمیں خدا
نے دیا ہے اور دے اجر رسالت و تبلیغ قرار دیا ہے۔ اگر ہم ایسا نہ کریں تو اجتماع ضدین لازم آئے گا
جو محال ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ایک ہی دل میں دو نقیضیں جمع ہوں۔ (کہ کسی سے محبت بھی ہو اور
اوسکے دشمن سے بھی محبت ہو) دیکھو عربی شاعر کہتا ہے ؎

تودعدوی ثم تزعم اننی صدیقك ان الرای عنك لعازب

تو میرے دشمن سے محبت رکھتا ہے اور پھر دعویدار ہے کہ تو میرا دوست ہے تیری عقل تجھسے دور
ہوگئی ہے۔ (یعنی یہ بات عقل کے خلاف ہے)

پھر اوس نے یہ جو کہا ہے کہ "یس ویل ہے اس باغی فرقہ کیلئے جو اوس جماعت صحابہ کا دشمن ہے
جو خدا کی درگاہ میں مقرب و پسندیدہ ہے اور جو دین حق سے اس طرح نکلکر علیحدہ ہوگیا جس طرح تیر
کمان سے نکلکر جدا ہوجاتا ہے"۔ تو اگر باغی فرقہ سے شیعوں کا ارادہ کیا ہے تو مناسب نہیں کیونکہ یہ
تو خاص نام ہے اصحاب معاویہ باغی کا جو اس شارح ناصبی کا امام ہے اور مارق خاص اون لوگوں
کا لقب ہے جنھوں نے جناب امیر المومنین علیہ السّلام پر خروج کیا اور اون کی امامت وعصمت میں
قدح کی لہذا مناسب ہے کہ یہ دونوں خطاب فاضل روزبہان ہی کو دیئے جائیں۔

پھر یہ جو کہا ہے کہ "ہمارے اس زمانہ میں ایسے ایسے عجیب وغریب امور کا ظہور ہوتا رہتا ہے کہ اگر کوئی
سویا ہوا شخص اون کو خواب میں دیکھ لے تو اوسکی نیند غائب ہوجائے" تو یہ محض طول لاطائل اور کلام
رکیک ہے۔ ہاں بجائے اسکے یہ کہتا کہ عجائب میں سے وہ کلام ہے جو بھنگ کے نشہ کو آشنا ء سرہائے
اہلسنت سے اوڑا دیتا ہے۔ تو شاید یہ زیادہ مناسب ومختصر ہوتا کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بھنگ
حلال ہے جسکو عربی میں حشیش کہتے ہیں۔ بلکہ بمقدار ایک کف دست کے اسکا کھانا واجب بتاتے ہیں
جیسا کہ صدر الشریعۃ بخاری سے منقول ہے۔ کہ جب اوس سے بھنگ کی بابت سوال کیا گیا تو اوسے
جواب دیا کہ اس میں سے ایک کف دست کھانا واجب ہے۔ اور اس میں شک نہیں اس نشہ کا ان

لوگوں کے سروں سے اوڑجانا ان کی نیند کے اوڑجانے سے زیادہ ان کیلئے مصیبت خیز ہے۔

نیز یہ جو کہا ہے کہ "اصحاب بدعت (یعنی شیعہ) کی ایک جماعت تمام بلاد میں پھیل گئی ہے اور اون لوگوں نے رافضیت اور بدعت کو خدا کے بندوں میں شایع کر دیا ہے" تو یہ ایسا کلام ہے جس میں اشتباہ والتباس ہے اسلئے کہ معلوم ہے زمانے کے گذرنے اور سرکشوں کی تحریفات کے سبب سے اکثر سنت بدعت بن جاتی ہے اور بدعت سنت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس وجہ سے اکثر دلیل شبہہ بن جاتی ہے اور شبہہ دلیل (یعنی دلیل واضح کو لوگ شبہہ سمجھنے لگتے ہیں اور شبہہ کو دلیل) اور چونکہ نام نہادی اہلسنت وجماعت برابر اپنے خلفا کی ایجادی بدعتوں پر قائم چلے آتے ہیں۔ تو اونھیں اب یہ خیال ہونے لگا کہ حضرات شیعہ نے جو زمانہ تقیہ کے ختم ہونیکے بعد رسول اللہؐ اور اون کے اہل بیت کے ارشادات اور طریق عمل کو ظاہر کیا ہے تو وہ بدعت اور جہالت وتعصب کی باتیں ہیں۔ (حالانکہ ایسا نہیں ہے) کیونکہ آجکل اہلسنت جس امر کو بدعت کہہ رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اذان میں شیعہ حضرات حی علے خیر العمل کہتے ہیں۔ اور ماہ رمضان میں نماز تراویح کو برا بتاتے ہیں۔ حالانکہ قضیہ منعکسہ یعنی حی علی خیر العمل کو بد سمجھنا اور نماز تراویح کو بہتر جاننا جناب خلیفہ ثانی کی بدعات میں سے ہے جیسا کہ آیندہ اس کا بیان آئیگا۔

بلکہ عجائب امور میں سے تو یہ ہے کہ شیعہ حضرات بالاتفاق سنت رسول کی پیروی داہنے ہاتھ میں انگوٹھی پہننے اور قبروں کو مسطح بنانے میں کرتے ہیں۔ اور حضرات نام نہادی اہلسنت وجماعت اسکے برعکس بائیں ہاتھ میں پہنتے اور قبروں کو ماہی پشت بناتے ہیں باوجود اسکے اپنی تئیں اہل سنت اور شیعوں کو بدعتی بتاتے ہیں۔ اسی سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ یہودیوں سے بھی زیادہ تحریف کرنے والے ہیں۔

پھر یہ جو کہا کہ "جبتک کسی ایسے اسلامی مقام میں نہ پہونچ جاؤں جہاں ان کمینوں اور بدبختوں (شیعوں) کا غلغلہ شہرت، زمانہ ہمارے کانوں تک نہ پہونچا سکے" تو ظاہر ہے کہ کمینہ وہی شخص ہے جو اپنے مذہب ودین میں ایک ذلیل درذیل کمینے معلم اطفال تمیمی کی متابعت پر راضی ہو جا ہنی جہالت کے سبب یعنی اب وکلالہ کو بھی نہ جانتا ہو (جو الفاظ قرآن ہیں) یا کسی بابون منہ بہت سخت مزاج عدوی کی متابعت کرے جسنے اپنی جہالت کا ان لفظوں میں اعتراف کیا تھا کہ عورتیں بھی اوس سے فہم وعلم میں زیادہ ہیں۔ رہے حضرات شیعہ تو وہ اپنے دین میں اور اپنے یقین وعلم کی تحصیل میں گم سلی تبعیت کرتے ہیں جس کے ظاہر مطہر وکریم النسب وشریف العلم وامام ہونے پر تمام اہل اسلام

کا اجماع ہے یعنی وہ ائمہ ہداۃ اور سفینہ ہائے نجات جنکے متعلق حدیث میں وارد ہوا ہے کہ جو کوئی ان سے متمسک ہوگا وہ کبھی گمراہ نہ ہوگا اور اون کی مثال کشتی نوح کی ہے جو کوئی اوس پر سوار ہوا وہ بچ گیا اور جو اوس سے الگ رہا وہ ڈوب گیا لہذا چاہیئے کہ ناصب غریق جو تنکے کا سہارا ڈھونڈھ رہا ہے غور کرے کہ ان دونوں فرقوں میں سے کون زیادہ مستحق امن ہے (اوسکا فرقہ یا شیعوں کا)

اور رسول اللہ ص کی یہ حدیث جو نقل کی ہے کہ "من تمسک بسنتی عند فساد امتی فلہ اجر مائۃ شہید۔ یعنی میری امت کے فساد کے وقت جو شخص میری سنت سے تمسک کریگا اوسکو سو شہید کا اجر ملیگا" تو یہ حدیث شیعوں ہی پر زیادہ منطبق ہے کیونکہ دور بنی امیہ و بنی عباس اور فساد امت کے وقت یہی حضرات سنت رسول اللہ پر عامل رہے ہیں جو اون تک اولاد معصومین جناب سرور کائنات کے ذریعہ سے پہونچی ہے۔ رہی وہ سنت جو نام نہاد سنیوں کے ہاتھ میں ہے اون میں سے اکثر تو موضوع ہی ہے بھی جو غیر ماخذ سے لی گئی ہیں اور منافقین صحابہ سے اور اون جاہلین سے ملی ہیں جنھیں اکثر روایت کی خبر ہی نہیں تھی بلکہ شرائط روایت کا وجود بھی نہ تھا جیسا کہ مولانا امیر المومنین علیہ السلام نے سلیم بن قیس ہلالی کے جواب میں فرمایا تھا سلیم کہتے ہیں کہ مینے امیر المومنین علیہ السلام سے عرض کی کہ سلمان و ابوذر و مقداد سے مینے قرآن مجید کی کچھ تفسیریں اور رسول اللہ ص کی کچھ حدیثیں سنی ہیں جو اون حدیثوں اور تفسیروں کے خلاف ہیں جن کا وجود عام لوگوں کے حلقہ میں ہے۔ میں نے آپ سے بھی ابوذر و سلمان و مقداد کے کلام کی تصدیق سنی۔ نیز عام لوگوں کے پاس بہت سی باتیں تفسیر قرآن اور احادیث رسول اللہ کی ہیں جن سے آپ مخالفت کرتے اور اون کے غلط ہونے کے مدعی ہیں۔ کیا آپ کا خیال ہے کہ لوگ عمداً رسول اللہ ص پر جھوٹ بولتے اور اپنی رائے سے تفسیر قرآن کر لیتے ہیں؟ یہ سنکر امیر المومنین میری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ سوال کیا ہے تو جواب کو بھی سمجھ لو۔ وہ یہ ہے کہ عامہ ناس کے ہاتھوں میں حق و باطل، صدق و کذب، ناسخ و منسوخ۔ عام و خاص، محکم و متشابہ۔ محفوظ و موہوم سب ہی کچھ ہے۔ (یعنی ان کے پاس جتنی روایتیں ہیں اون میں یہ تمام اقسام داخل ہیں تو کیونکر کوئی شخص ان لوگوں کے بیان پر اعتماد کر سکتا ہے) اور رسول اللہ ص کے برخلاف جھوٹ تو اونکی زندگی ہی میں بولا گیا تھا یہاں تک کہ آپ ایک مرتبہ کھڑے ہوئے اور خطبہ بیان فرمایا تو کہا کہ "ایھا الناس قد کثرت علی الکذابۃ فمن کذب علی متعمداً فلیتبوء مقعدہ من النار" یعنی اے لوگو مجھپر تہمت لگانے والے بہت سے لوگ ہوگئے ہیں۔ پس جو کوئی مجھپر عمداً جھوٹ بولیگا (تہمت لگائیگا) اوسے چاہیئے کہ اپنی نشستگاہ جہنم میں بنالے!! پھر حضرت کے بعد بھی لوگوں نے اون پر جھوٹ کہا (یعنی جھوٹے طریقہ پر کہا کہ ایسا ایسا

رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے حالانکہ آپنے ہرگز نہیں فرمایا تھا) پس اب صرف چار قسم کے لوگوں سے تمکو حدیث مل سکتی ہے۔ پانچویں قسم کوئی نہیں (۱) یا تو ایسے شخص سے تمکو روایت ملیگی جو حقیقۃً منافق ہوگا مگر اپنے تئیں مومن ظاہر کرتا اور مسلمان بتاتا ہوگا۔ لیکن رسول اللہ صلعم کے مخالف عمداً جھوٹ بولنے میں ذرا پرہیز نہ کرتا ہوگا۔ اگر دیگر اشخاص کو معلوم ہو جائے کہ یہ شخص منافق ہے اور جھوٹا۔ تو ہرگز اوس کی بات نہ سنیں اور کبھی اوسکی تصدیق نہ کریں۔ لیکن وہ لوگ تو یہ کہہ لیتے ہیں کہ یہ شخص صحابی رسول اللہ ہے اس نے حضرت کو دیکھا ہے۔ حضرت سے سنا ہے۔ حضرت سے حدیثیں لی ہیں (بھلا یہ کیونکر منافق یا جھوٹا ہوگا حالانکہ وہ یقیناً کاذب و منافق ہے) مگر عام لوگوں کو اوس کا حال معلوم نہیں۔ خدا نے ایسے منافقین کے حال سے قرآن میں خبر بھی دیدی ہے اور جن لفظوں میں چاہیے ان کی تعریف بھی فرمادی ہے اور ارشاد کیا ہے کہ "وَاِذَا رَاَیْتَھُمْ تُعْجِبُکَ اَجْسَامُھُمْ وَاِنْ یَّقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِھِمْ" "اے رسول جب تم ان منافقوں کو دیکھو گے تو ان کا ظاہر حال تمھیں اچھا معلوم ہوگا اور اگر وہ باتیں کرینگے تو تم اون کو سنو گے بھی"

پھر بھی منافقین رہتے رہتے پیشوایان ضلالت اور داعیان جہنم کے مقرب اپنے کذب و بہتان و فریب کی وجہ سے بن گئے۔ ان پیشوایان ضلالت نے اونکو عمال و حکام بنا دیا۔ اور عامۃ الناس کی گردنوں میں انھیں سوار کر دیا۔ اور اونکے ذریعہ سے خوب تحصیل دنیا کی۔ اور ظاہر ہے کہ عامۃ الناس بادشاہوں اور دنیا کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں (جو روبہ بادشاہ کا ہوگا وہی رفتار رعایا کی بھی ہوگی) ہاں البتہ جسے خدا بچا لے۔ یہ چار قسموں میں سے ایک قسم ہوئی (۲) یا ایسا شخص ہے جس نے رسول اللہ سے کچھ سنا مگر اوسکو مطابق واقع یاد نہ رکھ سکا۔ اور اوسے وہم ہو گیا مگر عمداً آنحضرت پر جھوٹ نہیں بولا (بلکہ اصلی حدیث کو بھول گیا) ایسی موہوم اور بھولی ہوئی حدیث اوسکے پاس ہے اوسی کو بیان بھی کیا کرتا ہے اور اوسی پر عمل بھی کرتا ہے۔ اور کہتا ہے میں نے یہ حدیث رسول اللہ صلعم سے سنی ہے حالانکہ جو کچھ سنا تھا وہ اور کچھ تھا اور اب جو بیان کرتا ہے وہ اور کچھ ہے) پس اگر مسلمانوں کو معلوم ہو جائے کہ اس شخص کو اس روایت میں وہم ہو گیا ہے تو اوس کی بات نہ مانیں۔ اور اگر وہ بھی جان لے کہ مجھے غلطی ہو گئی ہے (اور میں اصل روایت کو بھول گیا ہوں) تو اوسے ترک کر دے (لیکن ایسا نہیں ہوتا بلکہ وہی غلط روایت لوگوں تک پہونچائی جاتی ہے) (۳) یا وہ شخص ہے (جس سے روایت ملتی ہے) کہ جسنے رسول اللہ صلعم سے کسی امر کو سنا کہ آپ اوسکا حکم دیتے ہیں پھر آپنے اوس سے منع فرمایا مگر اوسے یہ منع کرنا معلوم نہوا۔ یا کسی امر سے منع کرتے ہوئے سنا۔ پھر آپنے اوس کا حکم دیا لیکن اوسے یہ حکم دینا

معلوم نہوا۔ تو اب اوسے منسوخ تو یاد ہے لیکن ناسخ یاد نہیں۔ ایسے شخص کی نسبت اگر لوگ اس امر کو جان لیں کہ یہ حدیث منسوخ کو بیان کرتا ہے تو اوسے ترک کر دیں یا خود وہ جان لے تو بیان نہ کرے (مگر اوسے یہ بات معلوم ہی نہیں لہذا وہی منسوخ شدہ روایت لوگوں تک پہونچائی جاتی ہے) (۴) یا ایسے شخص سے روایت ملیگی جو نہ خدا پر تہمت لگاتا ہے نہ رسولخدا پر جھوٹ کو دشمن رکھتا ہے کیونکہ وہ خدا سے ڈرتا ہے اور رسول اللہ صلعم کی تعظیم کرتا ہے جتنا اوس نے سنا ہے اوسے ویسا ہی یاد ہے جس طرح سنا ہے بیان کرتا ہے نہ اوس میں بڑھاتا ہے نہ گھٹاتا ہے ناسخ و منسوخ دونوں کو جانتا ہے ناسخ پر اوس کا عمل ہے اور منسوخ کو اوس نے ترک کر دیا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلعم کے کلام کا معاملہ بھی مثل قرآن کے ہے اوس میں بھی ناسخ و منسوخ۔ عام و خاص۔ محکم و متشابہ ہیں۔ اور کبھی رسول اللہ سے ایسا کلام بھی صادر ہوتا تھا جس میں دو نوں جہتیں ہوں۔ کبھی کلام عام ہوتا اور کبھی خاص جیسے قرآن کا طریقہ ہے اور خدا نے فرمادیا ہے مَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا یعنی رسول جو کچھ حکم تمکو دیں اوسکو قبول کر لو اور جس سے منع کریں اوس سے باز رہو۔ لیکن کچھ ایسے لوگ بھی اس کلام کو سنتے تھے جو مراد خدا و رسول کو نہ سمجھ سکتے تھے۔ اور ایسا بھی نہیں تھا کہ اصحاب رسول میں سے جو کوئی کسی بات کو نہ سمجھتا ہو تو دریافت ہی کر لیتا ہو۔ بعضے ایسے بھی تھے کہ پوچھتے تو تھے مگر جواب کو نہ سمجھتے تھے۔ اور منتظر رہتے تھے کہ کوئی اعرابی یا اور کوئی وارد و صادر آجائے اور وہ رسول اللہ صلعم سے اوسی امر کا سوال کرے تو ہم سمجھیں۔ مگر میری (خود جناب امیر المومنین علیہ السلام کی) یہ حالت تھی کہ ہر شب و روز میں جب کبھی آنحضرت کے پاس جاتا تو میرے لئے خاص تخلیہ فرماتے۔ اور میں آپکے ساتھ ساتھ رہتا جہاں جاتے۔ نیز یہ بات تمام اصحاب رسول اللہ کو معلوم ہے کہ میرے سوا ایسا برتاو کسی کے ساتھ آنحضرت صلعم نے نہیں کیا اکثر ایسا ہوتا تھا کہ آپ میرے ہی گھر میں تشریف فرما ہوتے۔ اور میں جب آپکے پاس کسی دولتسرا میں آپکی جاتا تو میرے لئے خاص طور پر تخلیہ فرماتے اور اپنی ازواج کو وہاں سے ہٹا دیتے۔ اوس وقت میرے سوا کوئی آپکے پاس نہ رہتا اور جب آپ کبھی میرے مکان میں تشریف لاتے تو فاطمہ کو وہاں سے نہ ہٹاتے تھے۔ اور نہ میرے فرزندوں میں سے کسی فرزند کو۔ میں جب کوئی سوال کرتا تو آپ اوس کا جواب دیتے اور جب میں سکوت کرتا اور میرے سوالات ختم ہو جاتے تو آپ خود ابتدا فرماتے تھے۔ قرآن کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جسے رسول اللہ صلعم نے مجھے پڑھا نہ دیا ہو۔ اور میں نے اوسے لکھ نہ لیا ہو جو آپنے لکھوایا اوسے میں نے قلمبند کر لیا۔ اور آپنے اوسکی تاویل و تفسیر بیان فرما دی اور ناسخ و منسوخ و

محکم و متشابہ و خاص و عام سب بتا دیئے۔ اور خدا سے دعا بھی کی کہ وہ میرے دل کو علم و فہم و حکمت و نور سے مملو کردے۔ اور میں نے رسول اللہ ص سے کہا بھی تھا کہ یا نبی اللہ جب سے آپ نے میرے لئے دعا کی ہے تب سے میں کچھ بھی نہیں بھولا ہوں اور نہ میری یاد سے کوئی شے زائل ہوئی ہے جسے میں نے نہیں لکھا ہے۔ یا رسول اللہ ص کیا آپکو خوف ہے کہ میں آیندہ کچھ بھول جاؤنگا۔ تو فرمایا کہ نہیں مجھے بالکل خوف نہیں کہ تم کوئی چیز بھولو گے۔ یا کسی چیز سے ناواقف رہوگے۔ (یہ تھا امیر المومنین ع کا ارشاد جس سے ثابت ہوا کہ سوائے امیر المومنین علیہ السلام و اُنکی اولاد کے عامۃ الناس کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ قابل اعتبار و اعتماد نہیں ہے)۔

لیکن فاضل مذکور نے یہ جو کہا ہے کہ "وہ لوگ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہوا کرتے ہیں الا وہ لوگ جو مومن ہوں اور عمل صالح کرتے ہوں۔ ایسے لوگ تھوڑے ہی ہوتے ہیں" تو مستثنے اس عبارت کا صرف شیعوں ہی پر منطبق ہوتا ہے جنکے وصف میں کبھی مقام پر اپنے اعتراض میں فاضل مذکور نے قلت و شذوذ کو کہا ہے (یعنی شیعہ فرقہ چھوٹا ہے۔ اور قلیل المقدار) اور اپنے فرقہ والوں کی کثرت اور زیادتی پر ناز کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ سواد اعظم ہے۔ لہذا تعریض جسکا اوس نے ارادہ کیا ہے ظاہر لفظا ہر اونھیں کیطرف راجع ہے (یعنی فرقہ قلیلہ تو مومن و صالح ہے۔ اور باقی جنکی کثرت ہے یعنی اہلسنت وہ اپنے بادشاہوں کے دین پر ہیں اونھیں دین رسول اللہ سے کچھ سروکار نہیں)

فاضل مذکور کا یہ جملہ کہ "علامہ نے ابتدائے کتاب میں کہا ہے کہ میں نے اسکی تصنیف سے اظہار حق اور بیان خطائے فرقہ ناجیہ کا قصد کیا ہے" اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ علامہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے اہل سنتہ کو فرقہ ناجیہ کہنے کے بعد بھی اونکی خطا کو بیان فرمایا ہے۔ حالانکہ یہ محض غلط ہے کیونکہ جو فرقہ نجات یافتہ ہے اوسکی خطا کا بیان نامعقول بات ہے۔ بالجملہ فاضل مذکور نے جو اثنائے کلام علامہ رحمہ اللہ میں اپنے فرقہ کے نجات یافتہ ہونے کا ذکر کیا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی عین نزاع کے وقت اپنے مال کے نرخ کو بیان کرتا ہو۔

فاضل مذکور کا یہ کہنا کہ "علامہ رح نے اپنی کتاب کو سلطان غیاث الدین اولجائتو خدا بندہ کی سلطنت کے زمانہ میں تالیف کیا ہے" بہت بڑی غفلت کا پتہ دیتا ہے کیونکہ جو بادشاہ کہ مذہب امامیہ کا مروج ہو جسے وہ بدعتی سمجھتا ہو اُسے غیاث الدین کا خطاب دیتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ کہا جائے کہ فاضل نے یہ خطاب بادشاہ مذکور کو بطریق امر واقع کے دیا ہو۔ یا اس بنا پر ہو کہ اوسنے اپنے

حاشیہ میں بطریق افترا یہ لکھا ہے کہ بادشاہ مذکور جو دلیل و برہان کے ساتھ مومن ہوا تھا انجام کار پھر سنی ہوگیا۔ (گویا اوس سے اپنے دل کی خوشی ظاہر کی ہے حالانکہ بادشاہ مذکور ہرگز دوبارہ سنی نہیں ہوا)۔

فاضل مذکور نے یہ جو اشارہ کیا ہے کہ "مذہب شیعہ کا رواج اوس زمانہ میں اس وجہ سے ہوا کہ بادشاہ کا میلان طبیعت اسطرف بغیر دلیل و حجت کے ہوگیا تھا" تو یہ بھی غلط ہی۔ کیونکہ ہمنے بیان کردیا ہے کہ بادشاہ مذکور خود فاضل شخص تھا اور حقائق مذاہب و ادیان کو خوب جانچ چکا تھا۔ اور تبدیل مذہب و خطبہ و سکہ صرف اوسیوقت عمل میں آیا تھا جبکہ اوسنے علامہ رحمۃ اللہ اور دیگر مذاہب کے فاضلین سے مناظرہ کرالیا تھا اور علامہ نے اون سب کو ملزم و خاموش کردیا تھا اور مذہب اہلبیت کی حقیت ثابت کردی تھی۔ تو جسنے اوس زمانہ میں مذہب امامیہ اختیار کیا تھا وہ کارا ہنما مجتہد تھا۔ اور یہ کہ امر حق سب کے سامنے واضح ہوگیا تھا۔ اون لوگوں نے مذہب کو مجتہد شخص اور اوسکے مذہب سے لیا تھا نہ اون لوگوں سے جو مذہب کو اپنے بادشاہوں سے لیکر رواج دیتے ہیں۔

لہذا اوس مقام پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی جو بعض سلاطین اور اونکے مذہب کے متعلق کہیگئی ہے کہ عامۃ الناس اپنے بادشاہوں سے مذہب کو لیتے ہیں اور اونھیں کے طریقہ پر چلتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ بادشاہ مغفور کبھی اپنے خلیفہ رسول ہونے کا تو مدعی تھا ہی نہیں۔ اور نہ اوسے اپنی سلطنت کی بچانے کیلئے اون امور کے اختیار کرنیکی ضرورت تھی جنھیں بادشاہان تیم و عدی و بنی امیہ و بنی عباس نے اختیار کیا تھا یعنی اہلبیت رسول کی قدر لوگوں کی نگاہوں سے گھٹاتے تھے اور رسول اللہ کے مذہب کے اصول و فروع کو محض اپنے دعوے خلافت کی ترویج کیلئے بدل دیا تھا تاکہ لوگ انکے خوف سے ان ہی کے مسلک پر چلیں۔ بخلاف ان بادشاہوں کے کہ اونھوں نے زبردستی اپنے جسم پر جامہ ملک و خلافت کو پہن لیا تھا۔ اور دین کو گوناگوں بلا و آفت میں پھنسا دیا تھا۔ یہانتک کہ کتاب خدا کی تحریف کرڈالی سنت رسول اللہ کو بدل دیا۔ عمداً آنحضرتؐ کی مخالفت کی۔ عہد کو آپکے توڑ ڈالا۔ آثار اہل بیت طاہرینؑ کے مٹانے میں پوری کوشش کی۔ اور حقوق کے غصب کرنے میں کمال اہتمام صرف کیا۔ تاکہ عوام الناس کے اذہان میں یہ بات راسخ کردیں کہ ہم ہی اصحاب رائے و اجتہاد ہیں۔ اور ہم ہی اسرار و احکام شریعت رسول پر مطلع۔ اور خوشہ خلافت کو اوسکے ڈوڈوں سے نکالنے

والے ہیں۔ اور تاکہ آہستہ آہستہ اپنی ان حرکتوں سے اہل بیت علیہم السلام کو ذلیل کردیں۔ ونکے مراتب عالیہ کو گھٹادیں۔ اون کی جماعت کو پراگندہ کردیں۔ اور اونکے دوستونکو متفرق کردیں۔ تاکہ بے کسی خرخشہ کے سلطنت ان کی قائم رہے۔ جیسا کہ امیر المومنین علیہ السلام نے اپنے ایک خطبہ کے درمیان اپنے اہلبیت اور شیعوں اور مخصوصین کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا قد عملت الولاۃ اعمالا خالفوا فیھا رسول اللہؐ متعمدین بخلاف فہ ناقضین بعھدہ مغیرین لسنتہ ولو حملت الناس علی ترکھا وحولتھا الی مواضعھا والی ماکانت فی عھد رسول اللہؐ لتفرق عنی جندی حتی ابقی وحدی اومع قلیل من شیعتی الذین عرفوا فضلی وفرض امامتی من کتاب اللہ وسنتہ رسول اللہؐ الخ کہ مجھسے قبل والیان اسلام نے ایسے ایسے کام کئے ہیں جن میں رسول اللہؐ کی عمداً صریح مخالفت کی۔ اونکے عہد کو توڑ ڈالا اور آپ کی سنت کو بدل دیا۔ اب اگر میں لوگوں کو مجبور کروں کہ اوسے چھوڑ دیں اور اون سنن وعہود کو اونکے اصلی مقامات کی طرف لوٹاؤں جہاں وہ عہد رسول اللہؐ میں تھے تو میری فوج کے لوگ مجھ سے جدا ہو جائینگے اور میں یا تو اکیلا رہ جاؤنگا یا خاص خاص چند اپنے شیعوں کے ساتھ جو میری فضیلت اور وجوب امامت کو کتاب خدا و سنت رسول اللہؐ سے جان چکے ہیں اکیونکہ فوج کے آدمی عموماً وہی مسلمان ہیں جنپر گذشتہ والیان اسلام کا گہرا اثر پڑ چکا ہے۔ اب وہ بھلا کیونکر اپنی گذشتہ عادتوں کو چھوڑینگے بجز اسکے کہ میرا ہی ساتھ چھوڑ دیں بایں خیال میں اون امور کو تغیر نہیں دے سکتا)

پھر یہ جو کہا ہے کہ علامہ کی تمام کتاب مطاعن تمام خلفاے راشدین پر مشتمل ہے۔ یہ مہمل اور مخل مطلب جملہ ہے۔ چاہیئے تھا کہ یوں کہتا کہ بعض خلفار کے مطاعن پر مشتمل ہے۔ اسلئے کہ علامہ تو شیعیان علی بن ابی طالب سے ہیں اون پر تو وہ طعن کر ہی نہیں سکتے (لامحالہ اونکے علاوہ اوروں کے مطاعن لکھے ہونگے پھر تمام خلفار راشدین کے مطاعن کہنا کیا معنے) لہذا یہ بھی مناسب تھا کہ فاضل مذکور لفظ راشدین کو یہاں استعمال نکرتا اسلئے کہ خصم (جناب علامہ سوائے علی بن ابی طالب علیہ السلام کے کسی اور کو راشد سمجھتا ہی نہیں (پھر اونکے مقابلہ میں راشدین کہنا کیا معنے) علی ہذا القیاس اپنے پیشواؤں کو مرضیین (پسندیدہ) کہنا اور اپنے علما کو مجتہدین کہنا بھی ہمیں ہے (کیونکہ مرد مقابل ان صفات کو اونکے لئے قبول نہیں کرتا) کسی ظریف کا قول جو فاضل نے شتربان اور اونٹ کے متعلق نقل کیا ہے اور اوس سے

مقصود یہ رکھا ہے کہ علامہ رحمہ اللہ نے جو خلفا و ائمہ و مجتہدین کے مطاعن لکھے ہیں اوسکی مثال ایسی ہے جیسی گفتگو اونٹ اور قنبر بان میں ہوئی تھی۔ تو لطیف الطبع ظرافت کے نزدیک یہ حکایت جناب علامہ کے حال کے مطابق نہیں ہے۔ جنکی کنیت ابن مطہر ہے اور وہ اون لوگوں میں ہیں کہ ہمیشہ باطہارت رہنے والے ہیں۔ بلکہ اون بحض متعصبین کے مناسب حال ہی جو اونٹوں کی طرح کھڑے ہو کر موتنے میں پروا نہیں کرتے۔ اور ازالہ بول و غائط کیلئے پانی سے دھونا واجب نہیں جانتے بلکہ گدہوں کیطرح دیوار میں رگڑ لیتے ہیں اور وضو میں اپنے موزوں پر مسح کر لیتے ہیں۔ اگرچہ نجاستوں میں چلے ہوں (اور یہ نہیں سمجھتے کہ جب اندر کا پیر نجس ہے تو اوسکے اوپر کے موزہ پر مسح کرنے سے جسم کیونکر پاک ہوگا اور نماز کس طرح صحیح ہو سکتی ہے)

فاضل ابن روزبہان نے جو چند شعر مدح اہلبیت علیہم السلام میں لکھے ہیں یہ محض حیلہ بازی اور ناصبیت کی تہمت کے دفع کرنے کیلئے ہے۔ جسکے سبب سے وہ اپنے اہل زمانہ کی نگاہوں میں ذلیل ہو گیا تھا۔ اور اسمیں تو کوئی خصوصیت اس متعصب ناصبی کی نہیں ہے کیونکہ اکثر اسکے اہل مذہب خواہ گذشتہ ہوں یا موجود محبت اہل بیت سے خالی ہیں اور اس روغن سے انکے شکوۂ صدر کو کچھ حصہ نہیں ملا۔ دیکھئے قاضی ابن خلکان نے اپنی مخفی بیماری تعصب کو جسے وراثۃً باغیان صفین سے حاصل کیا تھا آخر ظاہر کر ہی دیا اور علی بن جہم قرشی کے ترجمہ میں لکھ ہی ڈالا کہ "محبت علی بن ابی طالب تسنن کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی" یہ اوسکی عبارت ہے جس سے اوسکی مراد یہ ہے کہ ابن جہم مذکور علی بن ابی طالب سے منحرف رہنے میں معذور تھا کیونکہ وہ سنی تھا اور سنی محب اہل بیت ہو نہیں سکتا[1]

مخاطب کا یہ خیال کہ "ائمہ اہلبیت علیہم السلام نے صحابہ کی مدح و ثنا کی ہے" خلاف واقع ہے۔ اور شاید وہ ان حضرات کے مفہوم کلام و مراد خطاب سے غافل ہے جیسا کہ ہم آیندہ لکھینگے اور مخاطب کا یہ کہنا کہ "صاحب کشف الغمہ (علی بن عیسی اربلی شیعی رحمۃ اللہ) نے جو کچھ نقل کیا ہے وہ کتب شیعہ سے نقل کیا ہے نہ کتب اہل سنت سے" یہ اوسکے مکذوبات میں سے پہلا کذب اور اول افترا ہے جس سے اوس نے اپنے مذہب فاسد کی ترویج اور اپنے کھوٹے مذہب کی تصحیح چاہی ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے "فمن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا لیضل الناس بغیر علم ان اللہ لا یھدی القوم الظالمین" (سورہ انعام آیہ ۱۴۴) یعنے مفتری علی اللہ سے بڑھکر

[1] اس عبارت کی توضیح مقدمہ میں ہو چکی ہے ملاحظہ ہو۔

کون زیادہ ظالم ہوگا جو یہ چاہتا ہے کہ بغیر علم لوگوں کو بہکائے۔ بے شبہ خدا تعالیٰ ظالموں کی رہنمائی نہیں کرتا۔ اور یہ بات کچھ اس فاضل متعصب سے بعید بھی نہیں ہے کیونکہ اسکے بعد اکابر علما نے تو وضع روایت بھی نصرۃ مذہب کیلئے جائز رکھی ہے جیسا کہ حافظ عبد العظیم منذری شافعی نے اپنی کتاب ترغیب و ترہیب کے آخر میں لکھا ہے۔ اور دیگر علما نے بھی اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے [1]

ہمنے یہ جو کہا ہے کہ فاضل مذکور صاحب کشف الغمہ کی شان میں جھوٹ بولا تو اسکا سبب یہ ہے کہ اونھوں نے خود اپنی کتاب کشف الغمہ کے خطبہ میں تصریح کردی ہے "اعتمدت فی الغالب النقل من کتب الجمہور لیکون ادعی الی تلقیہ بالقبول ووافق رای الجمیع متی رجعوا الی الاصول ولان الحجۃ متی قام الخصم بتشئیدھا والفضیلۃ متی نھض المخالف باثباتہا وتقییدھا کانت اقوی یدا واحسن مردا واصفی موردا واوری زنادا واثبت قواعد واركانا واحکم اساسا وبنیانا واقل شائبا واعلی شانا والزم بتصدیقہا ولن اتی مفتنیہ وحکم بتحقیقہا وان امضتہ واعطی القیاد وان کان حرونا وجری فی سبیل الوفاق وان کان خرونا ووافق ویود لو قدر علی الخلاف واعطی النصف من نفسہ وھو بمعزل عن الانصاف ولان نشر الفضیلۃ حسن لا سیما اذا نبہ علیہ المحسود وقیام الحجۃ بشہادۃ الخصم اوکد وان تعددت الشہود شعر ومليحۃ شہدت لھا ضراتہا والفضل ما شہدت بہ الاعداء ونقلت من کتب اصحابنا ما لم یتعرض لہ الجمہور" کہ میں نے نقل روایات میں کتب اہلسنت پر اکثر اعتماد کیا ہے تاکہ اون لوگوں کے ماننے کا داعی ہوسکے اور اگر وہ اصول کیطرف رجوع کریں تو سب کے سب متفق ہوسکیں۔ نیز اسلئے کہ جس دلیل کو خود خصم (سنی) نے محکم کیا ہو اور جس فضیلت کو مخالف نے اپنی کتاب میں لکھا ہو۔ وہ زیادہ قوی دست اور مراد اگہتر اور باعتبار مورد کے صاف تر اور آگ روشن میں تیز تر اور ارکان و قواعد کے لحاظ سے محکم اور بنیاد کے اعتبار سے مضبوط ہوتی ہے۔ اوسمیں شک کا شائبہ بھی کم ہوتا ہے شان بھی اوسکی بلند ہوتی ہے مخالف اوسکی تصدیق بھی کرلیتا ہے اگرچہ اوسکی وجہ سے چور چور ہو جائے۔ اور اوسکے ثبوت کا اقرار بھی کرلیتا ہے اگرچہ اس اقرار سے وہ بیمار بھی ہو جائے۔ اور ماننے کیلئے منقاد بھی ہو جاتا ہے گو کتنا ہی سرکش ہو۔ اور راہ موافقت میں

---

[1] تدریب الراوی فتح المغیث وغیرہ دیکھو ۱۲

چلنے بھی لگتا ہے اگرچہ منہ زور ہو اور اظہار موافقت کرہی دیتا ہے اگرچہ دل میں یہی چاہتا ہے کہ کاش میں اسکی مخالفت کرسکتا۔ اور انصاف کو ظاہر ہی کر دیتا ہے اگرچہ اوس سے کوسوں دور ہو نیز (اس سبب سے بھی میں نے اہلسنت کی کتابوں سے روایات کو لیا ہے کہ فضیلت کو مشتہر کرنا فعل مستحسن ہے خصوصاً اوس فضیلت کو جسے حاسد نے بیان کیا ہو۔ اور خصم کی گواہی سے دعوی کا ثبوت زیادہ مضبوط ہوتا ہے جسقدر بھی تعدد گواہ ہو۔

ومليحة شهدت لها ضراتها والفضل ما شهدت به الاعداء

(بعض وہ حسین و ملیح عورتیں ہیں جنکے حسن کی گواہی اونکی سوکنوں نے دی ہو فضیلت وہی ہے جسکی شہادت دشمن ادا کریں) اور اپنے علماء (شیعہ) کی کتابوں سے وہی امور نقل کیے ہیں جنکو اہل سنت کے علماء نے ذکر نہیں کیا تھا" انتہی حاصل کلامہ اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ مخاطب صاحب نے صاحب کشف الغمہ کے متعلق محض دروغ کو اختیار کیا۔ اور حق سے منحرف ہو کر تحریف کی جیسا کہ ہمنے کہا تھا۔ یہی حال ہے اوس حدیث حلیۃ السیف کا جسے اُسنے از راہ تعصب و ظلم کشف الغمہ سے نقل کیا ہے اسلئے کہ اوس کتاب میں اس روایت کا نام و نشان بھی نہیں۔ علاوہ بریں اس روایت کے بیان میں اوس کتاب سے کچھ ربط بھی نہ تھا جس کی وجہ سے وہ بیان فرماتے۔ کیونکہ اوسمیں تو جناب رسول اللہ صلعم اور ائمہ اثنی عشر علیہم السلام کا ذکر اور اونکے اسماء مبارکہ اور کنیات و اسماء آباء و امہات اور سنین ولادت و وفات اور اونکے مناقب و معجزات کا بیان مقصود ہے۔ جیسا کہ اوس کتاب کے پڑھنے والوں پر واضح ہے (پھر اوسمیں اس مسئلہ فقہیہ کے بیان کا کیا موقع تھا)۔

باایں ہمہ بھی اگر آپکا یہ بیان مان بھی لیں تو حضرت کا مقصود یہ نہیں تھا کہ حضرت ابوبکر کے فعل سے استدلال کریں بلکہ یہ مطلب تھا کہ چونکہ یہ فعل یعنی تلوار پر چاندی چڑھانا زمانہ رسول اللہ صلعم میں واقع ہوا تھا۔ ابوبکر نے اپنی تلوار کا حلیہ چاندی کا بنوایا تھا اور رسول اللہ صلعم نے اُسے بحالہ رہنے دیا لہذا دلیل فی الحقیقۃ تقریر جناب سرور کائنات ہے نہ فعل حضرت ابوبکر (پس یہ کہنا کہ امام محمد باقر علیہ السلام نے ابوبکر کی ثنا و صفت کی بالکل غلط ٹھیرا)

مخاطب نے جو حدیث قول جناب صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے تو اوسمیں تعریف حضرت ابوبکر کی لفظ صدیق سے نہیں ہے بلکہ منقول عنہ میں صرف ولدنی ابوبکر مرتین ہے اور اس قسم کے انداز کلام میں کوئی اشعار نہیں جو مفید ثنا و مدح ہو سکے۔ بلکہ ظاہر ہے کہ

حضرت نے یہ کلام محض تفصیل نسب مادری و پدری میں بیان کیا تھا نہ یہ کہ اس سے فخر و مباہات کرنا مقصود رہا ہو۔

مخاطب نے جو روایت حاکم کی پیش کی ہے جسمیں یہ دکھلایا ہے کہ جناب صادق علیہ السلام نے فرمایا کہ "ابوبکر میرے دادا تھے اور اپنے دادا کو کون برا کہیگا" تو ایسا استشہاد ہے جیسے کوئی لومڑی اپنی دُم کو شاہد میں پیش کرے (حالانکہ دُم اوسکے اجزاء جسم میں سے ہی) کیونکہ حاکم بھی تو سنی ہی ہے (پھر اپنے مذہب کے عالم کی روایت سے دوسرے مذہب والوں پر استدلال کرنا کس قدر شان مناظرہ سے بعید ہے)

رہا حاکم کا مائل بہ تشیع ہونا تو محض اس وجہ سے مشہور ہو گیا تھا کہ اوسنے عثمان کی بابت کچھ قدح کی ہے۔ مگر ابوبکر و عمر کی کچھ قدح نہیں کی جیسا کہ ذہبی شافعی نے اپنی بعض تصانیف میں ذکر کیا ہے۔ نیز اوروں نے بھی بیان کیا ہے۔ اور اسقدر (یعنی محض عثمان کی قدح کرنا اور عمر اور ابوبکر کو اچھا سمجھنا) شیعیت کے واسطے کافی نہیں ہے۔ اور نہ فضیلت ابوبکر میں کسی روایت کے گڑھ لینے کو مانع ہے۔ علاوہ اسکے (اگر ہم مان بھی لیں کہ معصوم نے ایسا فرمایا ہی تو اس کلام میں ایک لطیفہ یہ ہے کہ آپنے فرمایا ابوبکر میرا جد (یعنی نانا) ہی۔ اوسکے بعد فرمایا کہ کون اپنے آباء کو برا کہیگا۔ اور ظاہر ہے کہ نانا پر اب کا اطلاق مجازی ہے (پس اگر آپنے برا کہنے سے انکار کیا ہے تو اپنے آباء کو یعنی باپ اور دادا کو نہ کہ نانا کو بھی) رہا یہ امر کہ نانا کو مجازاً آباء میں داخل کرتے ہیں اسکا ثبوت خود مخاطب کے کلام سے ہوتا ہی جو باب میراث میں آئیگا۔

نیز اگر حضرت نے انکار کیا ہے تو "سب" (گالی دینے برا کہنے) سے اور ہم پہلے بیان کرچکے ہیں سب بمعنی گالی دینے کے کسی شیعہ امامیہ کے نزدیک بمقابلہ کسی اور کے جائز نہیں۔ شیعہ تو صرف لعنت کو جائز جانتے ہیں۔ اور چونکہ سائل نے آپکو تہمت سب (گالی دینے) کی لگائی تھی جسکو لعنت اور گالی سے عام معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ لہذا حضرت نے یہ بتادیا کہ ہم ابوبکر کو گالی نہیں دیتے جو سب کے اصلی معنی ہیں۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپنے لعنت کرنے سے بھی انکار کیا ہو۔ علاوہ بریں شرعاً و عقلاً کوئی مانع بھی نہیں ہے کہ انسان اپنے ظالم باپ دادا پر لعنت کرے (پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ جناب صادق علیہ السلام نے ایک معلوم الحال ظالم پر لعنت کی نفی کی ہو لامحالہ آپکی مراد نفی سب سے گالی نہ دینا ہے اور یہ مسلم ہے کہ آپ ابوبکر کو گالی نہ دیتے تھے اور نہ کوئی شیعہ مومن آپکا کسی کو گالی دیتا ہے)

لیکن حضرت کا یہ کلام کہ لا قدمنی اللہ ان لم اقدمہ اگر میں ابوبکر کو مقدم نکردوں تو خدا مجھے مقدم نکرے بظاہر جعلی موضوع ہے اسلئے کہ اس کلام کو اوپر کے جملہ سے کوئی ارتباط نہیں ہے اور (اگر مان بھی لیا جائے کہ آپنے ایسا فرمایا ہے تو) ممکن ہے کہ تقدیم سے مراد تقدیم زمانی ہو (یعنے اگر میں یہ نہ کہوں کہ ابوبکر باعتبار عمر اور زمانہ کے مقدم تھے تو خدا مجھے مقدم نکرے) یا عمر وعثمان پر تقدیم مراد ہو (یعنی اگر میں یہ نہ کہوں کہ ابوبکر بہ نسبت عمر وعثمان کے اسلام قبول کرنے میں مقدم تھے تو خدا مجھے مقدم نکرے) اس صورت میں امیر المومنین سے تقدیم پر اس کلام کو بالکل دلالۃ نہوگی جیساکہ اہلسنت نے توہم کیا ہے۔

اور اس قسم کے کلام کا صدور حضرت ائمہ علیہم السلام سے کچھ مستبعد نہیں ہے کہ مقام تقیہ میں اور اپنے مخالفین کو مغالطہ میں ڈالنے کیلئے ایسے موہم اور جامع کلمات فرماتے ہوں چنانچہ اس سے زیادہ اور واضح کلمات (موقع تقیہ میں) ان حضرات سے صادر ہوئے ہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ کسی نے جناب صادق علیہ السلام سے پوچھا کہ آپ عمر وابوبکر کی بابت کیا فرماتے ہیں کہا کہ ھما امامان عادلان قاسطان وہ دونوں امام عادل قاسط تھے۔ کانا علی الحق وماتا علیہ فعلیھما رحمۃ اللہ یوم القیامۃ (وہ دونوں حق پر تھے اور حق پر مرے پس ان دونوں پر خدا کی رحمت قیامت کے دن) جب لوگ وہاں سے چلے گئے تو ایک شخص نے آپکے خواص اصحاب میں سے دریافت کیا کہ یا ابن رسول اللہ آپنے جو کچھ ابوبکر وعمر کے بارہ میں فرمایا اوس سے مجکو بڑا تعجب ہے آپنے فرمایا ہاں ھما اماما اھل... کما قال اللہ سبحانہ وجعلنا منھم ائمۃ یدعون الی النار یعنی میں نے جو امامان کہا تو اوس سے مراد یہ تھی کہ وہ دونوں بزرگوار اہل... کے امام وپیشوا ہونگے۔ جیساکہ پروردگار عالم فرماتا ہے وجعلناھم ائمۃ یدعون الی النار یعنے اون کفار کو جہنم کیطرف دعوت کرنے والے پیشوا بنایا ہے۔ واما القاسطان فقد قال اللہ تعالیٰ واما القاسطون فکانوا لجھنم حطبا۔ یعنی میں نے جو لفظ قاسطان اونکے نسبت استعمال کیا تو وہ ایسا ہی ہے جیساکہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قاسطین جہنم کے ایندھن ہیں۔ (قاسط لغت اضداد میں سے ہے ظالم اور عادل دونوں معنوں میں مستعمل ہے۔ حضرت نے یہاں پہلے معنی ظالم مراد لی ہے) واما العادلان فلعدلھم عن الحق (لیکن لفظ عادل کا استعمال تو اس بنا پر ہے کہ وہ حق سے پھرے ہوے تھے) جیساکہ خدا نے فرمایا ہے والذین کفروا بربھم یعدلون۔ اور حق سے مراد میری کلام کانا علی

الحق مین وہ حق ہے جسپر وہ بجبر وظلم غالب ہو گئے تھے یعنی امیر المومنین علیہ السلام چنانچہ ان لوگون نے آپکو ایذا مین دین اور آپکا حق چھین لیا اور ماتاعلی الحق سے یہ مراد ہے کہ حق یعنی امیر المومنین علیہ السلام کی عداوت پر مرے بغیر اسکے کہ اوس سے نادم ہوئے ہون یا توبہ کی ہو۔ اور علیہما رحمۃ اللہ مین رحمت خدا سے مراد رسول اللہ صلعم ہین کیونکہ آپ رحمۃ للعالمین تھے۔ اور آپ ہی قیامت کے دن ان دونو نکے خصم بنینگے۔ ان سے ناراض رہین گے اور قیامت کے روز ان سے بدلا لین گے۔

اس ہماری تقریر سے وہ تعجب بھی رفع ہو جاتا ہے جو فاضل مخاطب نے ان احادیث موضوعہ پر تفریع کرتے ہوئے کہا ہے اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ جس تعصب سے اوس نے پناہ مانگی ہے اور اوسکی مذمت کی ہے کہ وہ بُری راہ اور رفیق بد ہے اوسکی مثال ویسی ہے جیسے عام طور پر ایک مثل کا فقرہ ہے المتغیر یوکل ویذم کہ گو کھائے بھی جاتے ہین اور مذمت بھی کئے جاتے ہین (یعنی باوجودیکہ یہ شخص خود اعلیٰ درجہ کا متعصب ہے تعصب کی مذمت بھی کرتا ہے)

فاضل مخاطب نے علمائے اہلسنت کے اعراض کرنے کی وجہ رد کلام مصنف سے جو بیان کی ہے جو جواب ہمنے خطبہ کتاب مین دیدیا ہے اوس سے معلوم ہو سکیگا کہ یہ کلام اوس کا درست نہین ہے۔

تعجب خیز تو یہ امر ہے کہ ان دونون وجہون کے ضمن مین فاضل مخاطب نے مصنف علامہ کے کمال پر طعن کیا ہے (حالانکہ اون کا کلام جامع سلیقہ وکمال عربیت ہے) کہ وہ کلام رکیک اور سوقی ہے۔ باوجودیکہ فاضل مخاطب ہی کی شرح ورجرج غلط عبارتون اور مہمل تراکیب پر مشتمل ہے۔ جو متانت سے بالکل خالی ہے اور دوسرون کے کلام سے مرکب ہے جسے ہزار حیلہ وخیانت ترکیب دیا گیا ہے اور ایسے معانی پر متضمن ہے جن کا قصد بھی اہل فہم وفطانت نہین کرسکتے ایسے ہی لوگون کے بارے مین جو اہل کمال پر طعنہ زنی کرتے ہین یہ شعر بطریق مثال کہا گیا ہے

فتنہ بر ہر کامل از گفتار ناموزون زند   خر چو شر گسیختش گند بو خندہ بر گردون زند

فاضل مخاطب نے یہ جو کہا ہے کہ "مین نے جس قدر بھی رد لکھی ہے وہ تحقیقی اور انصافی رد ہے نہ تعصبی اور ظلمی" بالکل مردود ہے کیونکہ اس نے جناب علامہ کی شان مین قسم قسم کی گالیان اور ملامتین استعمال کی ہین (پس اگر بنائے رد انصاف پر ہوتی تو بھکڑ بازی کی کیا ضرورت تھی) اس صورت مین اوسکے متعلق وہی مثل عاید ہوتی ہے جو اوس نے قصہ شتربان اور اونٹ مین علامہ کے متعلق کہا ہے۔ ہم بھی اوسی کے موافق کہتے ہین کہ فاضل مخاطب کے نزدیک جو عداوت اہل عصمت اور تعسف پر مجبول ہے یہ بھی ظاہر ہے کہ چرک تعصب و تعسف سے پاک ہے حالانکہ فی الواقع

گالیون کے مزبلون مین غوطہ زن ہے اور یقیناً اپنے ذہن نجس کو بالوعہ فضلات بنائے ہوئے ہے۔
فاضل مخاطب نے یہ جو کہا کہ "شیعہ لوگ علمائے اہلسنت کو معاملہ نقل روایات مین امین نہین سمجھتے" تو واقعی اور صحیح بات ہے اور اس کلام کا صدق اسی سے ظاہر ہو گیا ہے کہ خود فاضل مخاطب نے کتاب کشف الغمہ کے متعلق کذب صریح کا ارتکاب کیا اور زبانی ایمہ معصومین کے جھوٹی اور وضعی روایت بیان کر دی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جن لوگون کو فاضل مخاطب نے مبتدعہ (بدعتی) کہا ہے وہ اس خیال مین معذور ہین (کہ اہلسنت کے علماء نقل روایات مین امانت سے کام نہین لیتے) اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جھوٹ بولنا اس فاضل مخاطب کی سنت ہے اور نیز اس کے اصحاب کی نہ اون لوگون کی جو اس کے تصور سے بھی اپنی تیئن پاک رکھنا چاہتے ہین اور عنقریب بحث اجماع مین مسایل اصول فقہ کے بابت معلوم ہوگی کہ کس طرح اس شخص نے آیت قران کا اختراع کیا اور خدا تعالے پر حد سے زیادہ جرات کی یہی طریقہ اشعریون اور حشویون کا ہے کہ تمام مسایل مین مکابرہ کرتے اور ہر وسیلہ جایز و ناجایز سے متمسک ہو کر ملمع کار جھوٹ تراشتے اور بدنما تعجب خیز باتین اختراع کرتے ہین یوحی بعضہم الی بعض القول غروراً و یقولون منکراً من القول و زوراً۔
فاضل مخاطب نے جو یہ کہا ہے کہ "مصنف علامہ کی عبارتون سے آثار تعصب ظاہر ہوتے ہین اور تطویل کلام زیادہ ہے" تو اگر ہم مان بھی لین کہ مصنف جلیل کی عبارت مین ایسی تطویل ہے جسکی ضرورت تیز فہم لوگون کو نہین ہے تو درحقیقت اونہون نے اپنے مخالفین کے کانون تک بسہولت اون باتون کے پہونچنے کا لحاظ کیا ہے کیونکہ یہ لوگ غبی ہوتے ہین معقول و منقول دونون مین انکے افہام قاصر ہین اور مقصود اون کا یہ ہے کہ ان کے چھوٹے بڑے سب کے ذہنون مین وہ باتین آجائین کیونکہ مثل مشہور ہے۔ کلم الناس علے قدر عقولہم۔ اگر جناب علامہ مجمل اور مختصر کلام فرماتے تو یہ حضرات اہل سنت اوسکو سمجھ ہی نہ سکتے اور معما و احجیہ کہہ کے ٹال دیتے۔ یا اگر کوئی ایسا کلام مجازی جس کا کوی قرینہ ظاہرہ نہ ہوتا بیان کرتے تو سننے والون کے کان اور ذہن دونون اوس کے مقصود تک نہ پہونچ سکتے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔ ؎

صد بار پست کردہ ام آہنگ قول خویش — تا بو کہ این سخن بمذاق تو در رسد

اور خود مصنف علیہ الرحمہ نے اس مطلب کو جسے ہمنے بیان کیا ہے اپنی کتاب کے ساتوین مبحث مین لکھدیا

ہے چنانچہ فرماتے ہین ولو جاز ترک ارشاد المقلدین ومنعہم من ارتکاب الخطاء الذے ارتکبہ مشایخہم ان اتصفوا لم نطول الکلام بنقل مثل ہذہ الطامات یعنے ہمارے طول تقریر کی وجہ یہ ہے کہ انہے مقلدین کی رہنمائی لازم ہے اور اوس خطا سے جسکا ارتکاب مخالفین کے بڑے بڑے داڑہی والون نے کیا ہے روکنا ضروری ہے اور اگر یہ مقصود نہ ہوتا تو ہم ہرگز ان فضولیات کی نقل سے کلام کو طول نہ دیتے (معلوم ہوا کہ مصنف کی تطویل عبارت محض بغرض ہدایت اہل سنت ہی جو بسبب اپنی غباوت کے بے مفصل بیان کے ہوئے سمجھتے ہی نہین) آخر مین فاضل مخاطب نے جو خدا سے یہ سوال کیا ہے کہ وہ وہ اسکی سعی کو مشکور کرے،، تو مین جوابا کہتا ہون کہ ہان خدا نے تمہاری دعا قبول کرلی اور تمہاری سعی مشکور ہوی کہ ذقوم کے جنگل مین تمہاری چراگاہ مقرر کردیگئی اور خدا نے زبانیہ جہنم کو حکم دیدیا کہ آب گرم کا مزا آپکو چکہا دے اور آپ سے کہے کہ ذق انک انت العزیز الکریم رہا فاضل مخاطب کا اپنے ان اعتراضات کا نام اہمال رکہنا تو محض مہمل ہے اور ابطال نام رکہنا تو اسوجہ سے ہے کہ اوسنے تحقیق حق مین کمی کی ہے اور امر باطل کی ترویج کا جو اوسنے قصد کیا تہا وہ پورا نہ ہوا اسی موقع کیلئے افلاطون الہی نے کہا ہے کہ جسکی غرض باطل ہوگی وہ حق کو کبہی نہ پاے گا اگرچہ اوس کے سامنے ہی موجود ہو اور انشاء اللہ عنقریب ہم اس نام کو بتادینگے اور دکہلادینگے کہ یہ نام اسم بلا مسمے ہے۔

قول علامہ رفع اللہ درجتہ پہلا باب بحث ادراک (علم) مین اس مین کئی مبحث ہے۔

مبحث اول چونکہ ادراک۔ اعرف ترین اشیاء ہے اور سبسے زیادہ ظاہر جیسا کہ آیندہ معلوم ہوگا اور اسی کے ذریعہ سے دیگر اشیاء معلوم ہوتی ہین اور لوگون نے اسکے متعلق عجیب وغریب رائین اختیار کی ہین لہذا اسی سے ابتدا کرنی ضروری تہی بدین وجہ ہم نے اسے پہلے بیان کرنا چاہا ہے۔

یہ بات معلوم رہے کہ خدا تعالی نے نفس انسانی کو ابتدائے فطرت مین علوم سے خالی پیدا کیا ہی مگر اوسکے ساتھ قابل علوم بھی بنایا ہی جیسا کہ بچےکے حالات کو دیکھ کر معلوم ہوسکتا ہی کہ ابتدا مین اوسمین بالکل علم نہین ہوتا مگر رفتہ رفتہ اکتساب علم کرتے ہین) پھر خدا تعالی نے اس نفس کے لئے کچہ آلات بھی پیدا کئے ہین جن کے ذریعہ سے ادراک (علم) حاصل ہوتا ہے اور وہ قوے حاسہ ہین (یعنے لامسہ۔ ذائقہ۔ شامہ۔ باصرہ۔ سامعہ حس مشترک۔ واہمہ خیال متصرفہ و حافظہ) پس بچہ ابتدائے ولادت مین اپنی قوت لامسہ کے ذریعے ملموسات کا ادراک کرتا ہی

اور قوت باصرہ کی مدد سے تدریجاً اپنے والدین اور غیر والدین مین فرق کرنے لگتا ہو علیٰ ہذا القیاس
ذائقون کو درجہ بدرجہ قوت ذائقہ کے ذریعہ پہچاننے لگتا ہے اسیطرح ان قوائے حاسہ سے دیگر محسوسات
کو معلوم کر لیتا ہے پھر جب اوسکی سمجھ کچھ زیادہ ہوتی ہے تو کچھ جزئیات کے احساس کے ذریعہ سے
کلیات کو بھی سمجھنے لگتا ہے کہ ان مین سے کون باہم مشارکت رکھتی ہین اور کون مباینت اور
امور کلیہ بدیہیہ کو بھی بذریعہ ادراک محسوسات جزئیہ کے معلوم کر لیتا ہو پھر جب آہستہ آہستہ اچھی طرح جزئی علوم
اور مواضع مناظرہ کو سمجھ لیتا ہے تو اوسکے بعد امور بدیہیہ کی مدد سے امور نظریہ کا ادراک کرنے لگتا ہے
اور علوم بدیہیہ کلیہ پر علوم نظریہ کی اور محسوسات جزئیہ پر علوم بدیہیہ کلیہ کی تفریع کرنے لگتا ہے لہذا
معلوم ہوا کہ اعتقادات کی اصل فی الحقیقۃ محسوسات ہی ہین (جنسے وہ اعتقادات پیدا ہوے ہین)
اور فرع کبھی صحیح نہین ہوسکتی اگر اصل فاسد ہو لہذا فرع مین طعن کرنا در اصل اصل مین طعن کرنا ہے
اور چونکہ جماعت اشاعرہ جنمین آج تمام حنفی و شافعی و حنبلی و مالکی مذہبون والے داخل ہین (سوائے
چند فقہا ماوراء النہر کے) منکر قضایائے محسوسہ ہے جیسا کہ آیندہ اس کا بیان آئے گا لہذا اونھین
امور عقلیہ کا انکار کرنا بھی لازم ہوگا (کیونکہ معقولات فرع ہین محسوسات کی جب محسوسات ہی سے انکار
ہے تو معقولات سے بدرجہ اولی انکار ہونا چاہیے) نیز اونھین امور نظریہ کا انکار کرنا بھی لازم ہوگا
جو محض سفسطہ اور فریب عقل ہے۔

قول ابطال:- جاننا چاہیے کہ جن مباحث سے مصنف نے اپنی کتاب کو شروع کیا ہے وہ
سب کے سب راجع ہین مسئلہ رویت کی طرف جسمین اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے
اور انہی معتزلہ کی تبعیت امامیہ وغیرہ فرقون نے بھی کی ہے یہ اختلاف (در اصل) مسئلہ رویت
باری تعالیٰ مین ہے جسے اشاعرہ تو جایز بتاتے ہین کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے) اور معتزلہ اس سے انکار
کرتے ہین جیسا کہ بوضاحت آیندہ تم دیکھو گے۔ لہذا پہلا مسئلہ اس بحث کا ادراک کو قرار دینا اور اوس سے
رویت مراد لینا جو مطلق ادراک (علم) سے خاص ہے ایسا ہے جیسے کوئی شخص لفظ عام بولے اور
بلا قرینہ اوس سے کسی خاص شئے کا ارادہ کرے یہی پہلی غلطی ہے جو مصنف کو واقع ہوئی ہے اور
دلیل اس امر کی کہ مصنف نے ادراک (علم) کہکر رویت مراد لی ہے یہ ہے کہ اونہون نے کہا ہے کہ
"ادراک اعرف اشیاء اور اظہر اشیاء ہے اور اسکے بارے مین لوگون نے عجیب و غریب رائین
اختیار کی ہین لہذا اوسی سے شروع کرنا ضروری ہوا" اور چونکہ لوگونکی رائین عجیب و غریب بنا بر خیال
مصنف کے مسئلہ رویت ہی مین ظاہر ہوئے ہین نہ مطلق ادراک (علم) کے مسئلہ مین جیسا کہ آیندہ

تمہین معلوم ہو گا کیونکہ معتزلین سے مطلق ادراک مین کوی بحث و نزاع نہین ہو لہذا ثابت ہو کہ مصنف نے ادراک کہکر رویت مراد لی ہے حالانکہ یہ غلط ہے اسلئے کہ لفظ عام کو معنی خاص پر کوئی دلالت نہین ہے نیز یہ کہ مصنف کا یہ کلام کہ "ادراک اعرف اشیاء و ظاہر ترین اشیاء ہے اور اسی سے تمام چیزین معلوم ہوتی ہین" بے معنی ہے اسلئے کہ اگر اونکی مراد یہ ہے کہ رویت (جسکا ارادہ لفظ ادراک سے کیا ہے) اعرف اشیاء ہے اپنے محقق اور ثابت ہونے مین تو ہم تسلیم نہین کرتے کیونکہ بہت سے اجسام و اعراض معروف و محقق الوجود ہین جس طرح رویت (تو صرف رویت ہی کو محقق اور ثابت الوجود کہنا غلط ہوا) اور اگر اون کی مراد یہ ہے کہ احساس قوت حاسہ بصریہ جسے رویت کہتے ہین بہ نسبت دیگر حاسون کے اعرف و اظہر ہے تو اس مین یہ اعتراض ہے کہ تمام حاسون کا بہ نسبت اپنے متعلق کے یہی حال ہے (یعنی لامسہ بہ نسبت ملموسات کے اور ذائقہ بہ نسبت مذوقات کے اور سامعہ بہ نسبت مسموعات اور شامہ بہ نسبت مشمومات کے ایک ہی حالت رکھتی ہین) پھر خاصکر رویت کو اعرفیت کہان سے حاصل ہوئی۔ بالجملہ یہ کلام بے محصل ہے۔

پھر مصنف نے یہ جو کہا ہے کہ "خدا نے نفس انسان کو ابتدائے خلقت مین تمام علوم سے خالی پیدا کیا ہے اور اوسکے ساتھ ہی قابل علوم بھی بنایا ہے جیسا کہ اطفال کے حالات کا مشاہدہ کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے"، غلط اور باطل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف علوم عقلیہ کو بالکل نہین جانتے تھے کیونکہ اطفال کو بہت سے علوم بدیہیہ محسوسات بصریہ و سمعیہ و ذوقیہ سے حاصل ہوتے ہین اور تمام اس قسم کی محسوس چیزین بچون کو بذریعہ حس کے معلوم ہوتی ہین اور چونکہ یہ شخص یعنی مصنف علوم عقلیہ کو بالکل نہین جانتا تھا اس وجہ سے مبدء فطرت (ابتداء خلقت) جس کا ذکر حکما کیا کرتے اور کہتے ہین کہ نفس مبدء فطرت مین علوم سے خالی ہوتا ہے سمجھے گیا کہ اس سے مراد حال طفولیت ہی حالانکہ جو شخص کچھ بھی حکمت کو پڑھے ہو گا اوسے معلوم ہو گا کہ یہ باطل ہے کیونکہ جنین (پیٹ کا بچہ) کو بھی بہت سے علوم حاصل ہوتے ہین (جیسے امام شافعی کی صاحبزادی مان کے پیٹ ہی مین قرآن کی حافظ ہو گئی تھین اور تفسیر بیان کیا کرتی تھین مترجم) بلکہ مبدء فطرت سے مراد وہ وقت ہی جبکہ نفس کا تعلق بدن سے ہوتا ہے اوس وقت البتہ نفس انسان دیگر علوم سے سوائے اپنی ذات کے علم کے خالی ہوتا ہے یہ ایسی تحقیق ہے جو کتب حکمیہ مین اپنے موقع پر مذکور ہے۔ اس مقام پر ہم اوسے مفصل نہین بیان کر سکتے۔ غرض یہ ہے کہ مصنف (علامہ) ہرگز اہل علم مین سے نہ تھا تا کہ کوئی سمجھے کہ اس نے عقلی طریقون سے اشاعرہ پر اعتراض کیا ہو گا۔

پھر یہ جو اوس نے کہا ہے کہ ,, (اشاعرہ نے) قضایاے محسوسہ کا انکار کر دیا ہے جس کا بیان آگے آئے گا اسیوجہ سے اونکو لازم ہو گیا ہے کہ معقولات کلیہ کا بھی انکار کرین ،، اس سے اوسکا مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ نے شرائط رویت کے پائے جانیکے وقت رویت کے ضروری ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ جبکہ بالکل شرائط ادراک مفقود ہون تب بھی ادراک ممکن ہے (عجیب بات ہے) اور تم جانتے ہو کہ اس سے انکار محسوسات نہین لازم آتا نیز انکار قضایاے محسوسہ سے مراد مصنف کی یہ ہے کہ اشاعرہ قضایاے محسوسہ پر اعتماد کرنے کو منع کرتے ہین (یعنی اگر واقع مین آفتاب طالع ہو اور کوئی شخص کہے کہ آفتاب طالع ہے تو اوسکا اعتبار نہ کرنا چاہیے کیونکہ آخر محسوسات مین حاسہ کا حکم غلط ہوتا ہے اور یہی راے ایک جماعت عقلا کی ہے جسے اشاعرہ نے بیان کیا ہے) اور اسکو باطل بتایا ہے اور کہا ہے محسوسات مین حاسہ کا فیصلہ معتبر سمجھا جاتا ہے چنانچہ اشاعرہ کی کتابون مین یہ بات مشہور ہے اور یہ قول اون کا مشہور ہے اور اگر ہم مان بھی لین کہ اشاعرہ کی یہی راے ہے کہ حاسہ کا فیصلہ معتبر نہین تب بھی یہ لازم نہین آتا کہ کہا جاے اشاعرہ کے محسوسات کے انکار کرنیسے تمام معقولات کا انکار لازم آے کیونکہ مبادی برہان مین بہت سی چیزین ہین جنمین سے ایک محسوسات بھی ہین تو یہ تلازم کہان سے ثابت ہوا لہذا معلوم ہوا کہ مصنف نے اس مبحث مین جس سفسطہ کا الزام اشاعرہ پر لگایا ہے وہ اونپر عاید نہین ہوتا بلکہ مصنف کا کلام مشوش خود غلط اور سفسطہ ہے

قول شہید ثالث رحمہ اللہ صاحب احقاق الحق - فاضل مخاطب کے اس کلام گزشتہ مین کئی طرح کی گفتگو اور چند قسم کی ملامتین ہین (اولا) ہم نہین تسلیم کرتے کہ مباحث مذکورہ کتاب کشف الحق کی رجوع بحث رویت کی طرف ہوتی ہے البتہ اوس وقت ایسا ہو سکتا تھا جبکہ ان مباحث مین صرف رویت ہی سے بحث ہوتی حالانکہ ایسا نہین کیونکہ مصنف نے اس مبحث مین تصریح کے ساتھ علم بدیہی و نظری اور حواس خمسہ کے ادراکات کے احکام بیان کیے ہین مثلا قوت باصرہ و لامسہ وغیرہ چنانچہ حکم باصرہ و لامسہ کے بیان کے بعد خود ہی فرمایا ہے کہ ,, علے ہذا القیاس بحیہ متدیج فی القوی اور باقی محسوسات مین اون چیزون کا ادراک کرتا ہے جو ان آلات سے متعلق ہین ،،

اسیطرح آیندہ مباحث مین بھی مصنف نے عموما باقی حاسوںنپر الزام دیا ہے (نہ خاص رویت مین) ہان عمدہ بحث یہان مسئلہ رویت ہی مین ہے (لیکن صرف رویت کی تخصیص نہین ہے بلکہ کل حواس

مین کلام جاری ہوا ہے) پھر یہ کہنا کہ تمام مباحث کی رجوع مسئلہ رویت کی طرف ہے کہان سے درست ہوا۔

(ثانیاً) یہ کہ مخاطب نے امامیہ فرقہ کو اس مسئلہ مین معتزلین کا تابع بتایا ہے تو کذب محض ہے کیونکہ فرقہ امامیہ ایدہم اللہ تمام دیگر فرق اسلام سے ہر امر مین مقدم ہے اور اپنے اون عقاید مین جنہین مشکوۃ نبوت وولایت سے حاصل کیا ہے متفرد ہے رہے معتزلہ وہ تو شیعون سے متاخر ہین اور بعض مسایل مین انکی موافقت حاصل کی ہے بالجملہ فرقہ شیعہ کا مقدم ہونا اور معتزلین کا تابع شیعہ ہونا اور اونکے ایمہ اہلبیت علیہم السلام سے مسایل کا اخذ کرنا ایک امر ظاہر مشہور ہے دیکھو شہرستانی اشعری اپنی کتاب ملل ونحل مین کہتا ہے "ابو الہذیل حمدون بن الہذیل علاف معتزلین کا اوستاد اور اس فرقہ کا شیخ مقدم ہے اور مذہب اعتزال پر مناظرہ کرنے والا اسنے مذہب اعتزال کو عثمان بن خالد طویل سے حاصل کیا تھا اوس نے واصل بن عطا سے اور واصل نے ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن حنفیہ سے (جو فرزند ہین جناب امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام کے) اور یقیناً معلوم ہے کہ ابو ہاشم اور اونکے پدر بزرگوار رضی اللہ عنہما پیشوایان شیعہ سے تھے اسیوجہ سے علامہ شہرستانی نے بھی فرقہائے معتزلہ کے بیان احوال کے ذیل مین لکھا ہے کہ بعض شیوخ معتزلہ مایل برفض تھے اور بعض مایل بخوارج اور جبائی (معتزلی) اور اوس کا بیٹا ہاشم یہ دونون مسئلہ امامت مین اور اس امر مین کہ امامت باختیار امت ہوتی ہے اہلسنت کے موافق ہین۔

(ثالثاً) مخاطب کو یہ کہان سے معلوم ہوا کہ مصنف نے عام لفظ بولکر خاص کا ارادہ بغیر ارادہ مجاز کیا ہے اور اگر ارادہ بھی نہ کیا ہو تو فساد کیا لازم آتا ہے کیونکہ علمائے عربیت کے نزدیک یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ کوئی لفظ جب معنی خاص مین مستعمل ہو مگر نہ بلحاظ اس کے کہ اسی خاص کیلئے وضع ہو بلکہ اس لحاظ سے کہ لفظ موضوع لہ اس خاص مین بھی پایا جاتا ہے تو وہ استعمال حقیقۃً ہوگا جیسے کوئی شخص لفظ انسان کو زید پر اطلاق کرے تو بہ لحاظ خصوصیت مجاز ہوگا اور بہ لحاظ اس کے کہ زید بھی منجملہ معنے موضوع لہ کے ہے حقیقت ہوگا جسکی تصریح سید شریف نے حاشیہ شرح عضدی مین کی ہے نیز اوروں نے بھی اپنی کتابون مین اس مسئلہ کو بیان کیا ہے۔

(رابعاً) ہم یہ بھی تسلیم نہین کر سکتے کہ مصنف رحمہ اللہ نے جو ابتدائے بحث لدراک (علم) سے کی ہے اوس سے صرف رویت مراد ہی جیسا کہ ہمارے بیان سابق سے ظاہر ہے ہان یہ ضرور ہے کہ مسئلہ رویت

(۱) ملل ونحل شہرستانی برحاشیہ کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل مطبوعہ مصر ۱۳۱۷ھ صفحہ ٦٢

وابصار دین مسلمانون کے درمیان اختلاف عظیم ہے لیکن اس سے یہ کب لازم ہے کہ مصنف کی
مراد ادراک سے رویت ہی ہو۔

(خامسا) یہ کہ آخر کلام فاضل مخاطب کا اوسکے پچھلے کلام کے مناقض ہے کیونکہ پہلے اوس نے یہہ
بیان کیا "ادراک کہکر رویت لینے پر کوی قرینہ نہین ہے" بعد اوس کے کہدیا کہ "ادراک سے مراد رویت
لینے پر دلیل ہے کمانہ لما کان الادراک اعرف الاشیاء" (اگر کوی قرینہ ہی نہین ہے تو دلیل
کہان سے آگئی۔ دلیل تو قرینہ سے زیادہ ہوتی ہے) اس سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ مخاطب نے
قرینہ کی قوت کے اظہار مین اس قدر مبالغہ سے کام لیا کہ اوس کو دلیل کہدیا جیسے بچے کبھی گھروندہ
بناتے اور کبھی مٹاتے ہین اوسیطرح یہ شخص بھی کلام کرتا ہے کہ کبھی تو کہتا ہے کہ قرینہ بھی موجود نہین کبھی کہتا ہے
کہ قرینہ کیا بلکہ دلیل موجود ہے (عجیب بات ہی) لیکن تحقیق واقع یہ ہے کہ لفظ ادراک کبھی احساس پر
اطلاق ہوتا ہے یعنی حواس خمسہ ظاہرہ سے کسی شے کو محسوس کرنا ادراک کہا جاتا ہے اور کبھی اوس
صورت پر اطلاق ہوتا ہے جو ذہن مین حاصل ہو (یعنی شے معلوم کی صورت عالم کے ذہن مین) اوس
وقت احساس تخیل۔ وہم اور تعقل سب کو شامل ہوتا ہے پہلے معنی کے مطابق وہ ہی جو محقق طوسی
علیہ الرحمہ کے کلام مین الہیات تجرید مین مذکور ہے چنانچہ پروردگار عالم کے لئے سمع وبصر کو ثابت
کرتے ہوئے فرماتے ہین والنقل دل علے اتصافہ تعالی بالادراک (یعنی دلایل عقلیہ سے یہ بات ثابت
ہے کہ خدا تعالے صفت ادراک یعنی سمیع وبصیر ہونے سے) متصف ہے۔

بلکہ بعضون نے اس معنی مین لفظ ادراک کے متبادر ہونے کا دعوی کیا ہے (جو دلیل حقیقۃ ہی)
جیسا کہ کسی فاضل نے اپنے رسالہ حدود مین اس کی تصریح کی ہے اور خود مصنف نے بھی اسکی تصریح
اپنی کتاب نہج المسترشدین مین کی ہے چنانچہ اونھون نے اسی (ادراک) کو ایک قسم مقابل اعتقاد
(علم یقینی) کی قرار دی ہے جو علم تقلید اور جہل مرکب کی طرف منقسم ہے اور مراد یہ لی ہے کہ
حیوانات بھی امور خارجیہ پر بذریعہ حواس مطلع ہوتے ہین اور حکم لگایا ہی کہ ادراک ایک شے
علم سے علاوہ ہی کیونکہ ہم بداہتہ اپنے علم حرارت نار اور اوسکے احساس (بذریعہ قوت لامسہ) مین کہ جو اوس کا
"ادراک" ہی فرق پاتے ہین کیونکہ دوسرا (یعنی آگ کو چھو دینا) الم پہنچاتا ہی (جلا دیتا ہی سوزش پیدا کرتا ہی)
نہ اول (یعنی آگ کی حرارت کا علم کہ اوس سے دماغ کو کوی ایذا نہین پہونچتی) نیز اس لئے کہ ادراک اور
علم اگر ایک ہی شئے ہوتے تو چاہئے کہ ادراک کو ہمیشہ علم کہہ سکین اور مدرک کو عالم حالانکہ ایسا نہین
ہی کیونکہ حیوانات بے زبان ادراک سے متصف ہوتے ہین نہ علم سے (یعنی حیوانات کو کہتے ہین کہ وہ

اشیاء کے مدرک ہیں مگر عالم اشیاء نہیں کہتے)

(سادساً) مخاطب نے جو مصنف رہ کے کلام کے بیان میں تردید کی ہے اور کہا ہے "اگر اون (مصنف) کی مراد یہ ہے کہ رویت (جسکا ارادہ لفظ ادراک سے کیا ہے) اعرف اشیاء ہے اپنے محقق اور ثابت ہونے میں تو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر یہ مراد ہے کہ رویت بہ نسبت باقی احساسات کے اعرف اشیاء ہے تو اس میں یہ اعتراض ہے" الخ بے معنی اور غیر محصل تردید ہے۔ اور مردود و قبیح ہے اسلئے کہ دونوں شقوں کے عنوان کا مطلب ایک ہی ہے (یعنی یہ کہنا کہ "اگر انکی مراد یہ ہے کہ رویت اعرف اشیاء ہے" اور یہ کہنا کہ "اگر انکی مراد یہ ہے کہ احساس قوت حاسہ بصریہ جسے رویت کہتے ہیں اعرف اشیاء ہے" اور دونوں عبارت کا مطلب ایک ہونا ظاہر ہے۔

نیز رویت کا تحقق وثبوت میں اعرف ہونا جیسا کہ مخاطب نے شق اول میں کہا ہے چاہتا ہے کہ ادراک تحقق وثبوت میں اعرف ہو نہ محض اوسکا محقق وثابت ہونا تاکہ دیگر اجسام واعراض کے ساتھ شریک ہو سکے (حالانکہ ایسا نہیں ہے) نیز اکثر اجسام واعراض کا محقق وثابت ہونا ادراک کے اعرف ہونے کی سند نہیں ہو سکتی جسے اُسنے ان لفظوں میں لکھا ہے کہ فلا نم الاعرفیۃ کیوں کہ اکثر اجسام و اعراض کا محقق وثابت ہونا اس بات کو مقتضی نہیں ہے کہ ادراک مران اجسام واعراض کی بہ نسبت اعرف ہو علی ہذا القیاس شق ثانی میں جو یہ کہا ہے کہ انہ ان اراد ان الاحساس الذی ہو الرؤیۃ اعرف بالنسبۃ الی باقی الاحساسات ففیہ ان کل حاسۃ بالنسبۃ الی متعلقہ حالہا کذالک الخ بے محصل کلام ہے کیونکہ یہ بات ظاہر ہے کہ اگر رویت کی اعرفیت بہ نسبت باقی احساسات کے اعتبار کر لیجائے اور تسلیم کر لیا جائے کہ احساس بصری (رویت) بہ نسبت باقی احساسات کے معلوم تر اور زیادہ ظاہر ہے تو مصنف کا کلام صحیح رہیگا اور دیگر احساسات کا بہ نسبت اپنے اپنے متعلقات یا غیر متعلقات کے اعرف ہونا کچھ قادح و مضر نہ ہوگا بالجملہ رویت کا بہ نسبت حاسوں کے اعرف ہونا قریب بہ محسوسات ہے یہی وجہ ہے کہ کتب علم کلام وحکمت میں پہلے قوائے مدرکہ ظاہریہ کا ذکر کرتے ہیں اُسکے بعد قوائے باطنہ کا اور قوت باصرہ کا ذکر دیگر حواس ظاہرہ سے مقدم کرتے ہیں کیونکہ وہی بہ نسبت دیگر حواس کے اعرف واظہر ہے جیسا کہ سید المحققین میر شریف نے شرح مواقف میں لکھا ہے نیز غیروں نے اس سے علاوہ کتابوں میں اس ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جواب اس اعتراض کا یوں ہو سکتا ہے کہ ایک ہم تیسری شق اختیار کریں (یعنی مخاطب کی دونوں شقوں کے علاوہ) اور وہ یہ ہے کہ ادراک سے مراد عام ہو تمام حواس ظاہرہ سے (یعنی ادراک کا اطلاق ایسے عام معنوں میں کیا جائے جن میں حواس ظاہرہ سب شامل ہوں

کیونکہ حواس ظاہرہ بہ نسبت حواس باطنہ اور ادراک نفس و آلات باطنۂ نفس کے زیادہ معلوم اور زیادہ ظاہر ہیں جیسا کہ گذرا پس معلوم ہوا کہ مخاطب معترض نے بسبب قلت استعداد علمی کے نہ کلام علما علم کلام و حکمت کو سمجھا ہے نہ کلام مصنف رحمہ اللہ کو۔

(سابعًا) یہ کہ مخاطب نے جو یہ کہا ہے کہ کل ھذہ المحسوسات علوم حاصلۃ من الحس بے معنی جملہ ہے اسلئے کہ محسوسات معلوم ہوتے ہیں نہ علم۔ اور جن لوگوں نے علم و معلوم کو متحد کہا ہے انکی مراد اس سے وہ صورت ہے جو عقل و ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ اور اس معلوم سے جو عقل میں حاصل ہے متحد ہے نہ یہ کہ جو علم ادراک حواس کے معنی میں ہے وہ محسوسات سے متحد ہے۔ یہ تو بالکل غلط اور سفسطہ ہے اور یہ جو کہا ہے کہ "مصنف نے مبدا فطرت سے حال طفولیت کو سمجھا ہے" غلط ہے اس لئے کہ کلام مصنف سے اس بات کو وہی سمجھ سکتا ہے جو معاند اور رد و اعتراض کا حریص ہو ورنہ مصنف رحمہ اللہ کے کلام کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ نفس کا ابتدائے خلقت میں علوم سے خالی ہونا اور اسکا قابل علم ہونا حال طفولیت میں اچھی طرح مشاہدہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ زمانہ مبدا فطرت سے قریب ہے اور اس زمانہ اور سن میں بھی نفس تمام علوم سے خالی ہوتا اور ان کا قابل ہوتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ مبدا فطرت (ابتدائے خلقت) میں بہ نسبت سن طفولیت کے زیادہ خالی ہوتا ہے پس مصنف قدس سرہ کا یہ فرمانا کہ و ذالک مشاھد فی حال الطفولیۃ تنبیہ ہے مبدا فطرت میں نفس کے تمام علوم سے خالی ہونے پر حال طفولیت کو دکھا کر نہ کہ حال طفولیت خود مبدا فطرت ہے جیسا کہ مخاطب نے سمجھا ہے۔ لہذا کلام مصنف سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ حال طفولیت میں بچہ کسی علم عقلی کو نہیں جانتا جیسا کہ مخاطب نے دوبارہ بے توہم میں بیان کیا ہے۔ علاوہ بریں اگر یہ اعتراض جناب مصنف رحمہ اللہ پر بالفرض وارد بھی ہو سکے تو اس سے زیادہ واضح طور پر میر شریف کے حاشیہ شرح مطالع کی عبارت پر وارد ہوگا جو کہ مصنف کے شاگرد تھے اور جن کے علمائے معقول میں سے ہونے کا کوئی منکر نہیں ہے اور جنکی شرح مواقف سے مخاطب نے اپنے اس اعتراض میں مدد لی ہے چنانچہ قول شارح مطالع ویمکن حمل قرائن الخطبۃ علی مراتبھا کی تحقیق میں لکھتے ہیں کہ "نفس کا ابتدائے خلقت میں علوم سے خالی ہونا ظاہر بات ہے۔ اور اگر اس میں اس طرح مناقشہ کیا جائے کہ نفس اصلاً اپنی ذات سے غافل نہیں ہوتا اگرچہ حال طفولیت میں ہو" الخ اس کلام میں لفظ "اگرچہ" (جو وَاِن کا ترجمہ ہے) بتاتا ہے کہ حال طفولیت تمام حالات نفس سے مقدم ہو حالانکہ معلوم ہے کہ یہ حالت مبدا فطرت (ابتدائے خلقت) سے مقدم نہیں۔ تو اس کلام میں بھی اشعار بلکہ اس بات کی تصریح ہے کہ دونوں حالتوں میں اتحاد ہے (اسے غور سے پڑھو)

(ثامناً) مبدءِ فطرت (ابتدائے خلقت) میں نفس کے علوم سے خالی ہونے کی رائے اور جو اسپر اعتراض ہوتا ہے اور جو اس اعتراض کا جواب ہے مفصلاً علمائے فن کی کتابوں میں مندرج ہے پھر صرف اعتراض ہی بیان کرنا اور اسکا جواب نہ لکھنا اسکی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ دیکھو عمر کاتب قزوینی سنی المذہب نے بحر الفوائد شرح عین القواعد میں اس جملہ وجہ الحاجۃ الی المنطق ان الانسان فی مبدء الفطرۃ لیس لہ شئ من العلوم کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مبدء فطرت سے مراد یا وہ وقت ہو جس میں روح کا تعلق بدن سے ہوتا ہے یا وقت ولادت ہو بہر صورت انسان ان دونوں حالتوں میں اپنی ذات کو اور تمام دیگر وجدانی امور کو مثل لذت والم۔ گرمی وسردی۔ بھوک اور سیری وغیرہ کو جانتا ہوتا ہے تو یہ کہنا کہ مبدء فطرت میں انسان کوئی چیز نہیں جانتا صحیح نہ ہوگا۔ مگر جواب اسکا یوں دیا گیا ہے کہ محض ذات کا شعور ہونا اسے ادراک جزئی کہتے ہیں۔ علم نہیں کہتے۔ البتہ بعد اس ادراک کے جب اپنی ماہیت کو بروجہ کلی جانتا ہے تب اسکو علم کہتے ہیں (اور ظاہر ہے کہ اس طرح کا علم ابتدائے خلقت میں حاصل نہیں ہو سکتا) مثلاً یہ جاننا کہ ہمارا نفس (روح) جوہر مجرد وقائم بنفسہ ہے۔ مادیات سے بالکل علحدہ ہے اور ظاہر یہ تمام امور امور کلیہ ہیں۔ (جو بعد ایک مدت کے معلوم ہوتے ہیں) تو ایسے امور وجدانیہ جزئیہ کو علم نہیں کہتے بلکہ یہ تو از قسم ادراکات کے ہیں جو اپنے جزئی ہونے میں احساسات سے مشابہ ہیں اور علوم ادراکات کلیہ ہوتے ہیں (جو ادراکات جزئیہ سے بالکل الگ ہیں) لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

علاوہ بریں مصنف رحمہ اللہ نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ نفس اپنی ابتدائے خلقت میں ہر ہر علم سے خالی ہوتا ہے بلکہ اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ اس وقت میں وہ تمام علوم سے خالی ہوتا ہے یعنی کل علوم اس کو اس وقت حاصل نہیں ہوتے جیسا کہ شارح مطالع نے لفظ العلوم کو لفظ کلہا سے تاکید کر کے بتا دیا ہے لہذا فاضل مخاطب کا یہ اعتراض کہ "جنین (پیٹ کے بچہ) کو بہت سے علوم حاصل ہوتے ہیں چہ جائیکہ طفل"۔ بیجا ہے بلکہ اگر مصنف کی عبارت میں جمیع کا لفظ نہ بھی ہو تب بھی العلوم کے الف ولام استغراقی لیکر ہم عبارت مصنف کی تصحیح کر سکتے ہیں۔

لیکن فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ "مصنف کو علوم عقلیہ میں دخل نہ تھا" اس شخص کے نزدیک کچھ وقعت پیدا نہیں کر سکتا جو ان کی مصنفات کو دیکھ چکا ہے مثلاً انکی شرح مسمٰے بہ کشف الخفا فی حل مشکلات الشفا اور جو حاشیہ ان کا شرح اشارات پر ہے۔ اور جو شرح تجرید پر لکھی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ جن کی نفاست اور خوبی کا بڑے بڑے علما نے اعتراف کیا ہے اور سید المحققین صدر الملۃ والدین محمد شیرازی

کی شاگردی کا سلسلہ علوم معقولات میں انہی تک منتہی ہوتا ہے (پس جسکے شاگرد شاگرد مثل ملا صدرا کے ہوں وہ کیونکر علوم عقلیہ میں ناقص ہوگا)

(تاسعًا) یہ جو کہا ہے کہ "مصنف نے اپنے اس کلام سے کہ "اشاعرہ نے قضایا محسوسہ کا انکار کردیا ہے" یہ مراد لی ہے کہ انھوں نے شرائط رویۃ کے پائے جانے کے وقت رویت کے وجود سے انکار کیا ہے" مسلم نہیں بلکہ مصنف رحمہ اللہ کی مراد اس کلام سے یہ ہے کہ اشاعرہ نے تحقق شرائط کے بعد بھی علت کے اثر کے وجود اور وجوب وجود سے انکار کیا ہے۔ جیسا کہ ہمنے سابق میں واضح طور پر لکھدیا ہے علاوہ بریں چوتھی فصل میں کتاب مصنف کی اسکی تصریح بھی آئیگی۔ چنانچہ اُس جگہ انھوں نے ظاہر کردیا ہے کہ اشاعرہ کی رائے میں سمع و بصر اور لمس کے احکامات غلط بھی ہوتے ہیں (یعنی ممکن ہے ہم جس چیز کو گول کہتے ہیں وہ طویل ہو۔ یا جسے آواز حسن سمجھتے ہیں وہ آواز کریہ ہو یا جسے ہم نرم محسوس کرتے ہیں وہ سخت ہو) اور ظاہر ہے کہ مصنف کا اختصار کرنا صرف انہی تینوں کے ذکر پر اس لحاظ سے ہے کہ جو ضروری اور اہم تھا اُسی کو بیان کیا باقی غیر اہم کو ترک کردیا۔ یہاں سے مصنف کے کلام کا سچ ہونا معلوم ہوگیا۔ جو انھوں نے فرمایا ہے کہ اشاعرہ قضایائے محسوسہ کا انکار کرتے ہیں۔ یعنی عام قوائے حاسہ باصرہ۔ لامسہ۔ ذائقہ اور شامہ (کے احکامات غلط ہونے کو یہ لوگ تسلیم کرتے ہیں) باوجودیکہ جو وجہ انکے ایک محسوس کے انکار کی ہے وہی سب میں جاری ہے۔ ذرا سمجھو اور غور کرو۔

(عاشرًا) فاضل مخاطب نے یہ جو کہا ہے کہ مصنف نے انکار قضایائے محسوسہ سے یہ مراد لی ہے کہ اشاعرہ احکام محسوسہ پر اعتماد نہیں کرتے (یعنی اگر کوئی شخص بذریعہ قوت ذائقہ کسی شے کو شیریں سمجھے تو اُسکی صحت پر اعتماد نہیں رکھتے ممکن ہے کہ وہ شے ترش ہو لیکن اس شخص کو شیریں معلوم ہوتی ہو) اس میں کئی اعتراض ہیں۔ اوّل یہ کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ مصنف نے انکار قضایائے محسوسہ سے اعتماد نہ کرنا مراد لیا ہے تاکہ یہ کہا جاسکے کہ یہ تو اشاعرہ کے سوا دیگر عقلاء کی رائے ہے۔ کیونکہ اشاعرہ نے تو انکار قضایائے محسوسہ کا کوئی سبب ہی نہیں بیان کیا ہے جسکی وجہ سے لوگوں نے انکے دعوی کو مکابرہ کہا ہے۔ دوم یہ کہ شرح مواقف میں صرف یہ مذکور ہے کہ یہ رائے ایک جماعت عقلاء کی طرف منسوب ہے جس سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نسبت غلط ہے۔ (دنیا میں کوئی عقل والا ایسا نہیں ہوسکتا جو محسوسات کا انکار کرے) پس فاضل مخاطب کا یہ کہنا کہ یہ تو ایک جماعت عقلا کی رائے ہے صاف فریب ہے جسکو اُسنے محض اس لئے اختیار کیا ہے کہ کوئی یہ نہ کہے کہ اشاعرہ نے کیونکر ایسی رائے اختیار کی (وہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ دیگر عقلا بھی اسکے قائل ہیں۔ حالانکہ کوئی عاقل اسکا قائل نہیں) سوم

یہ کہ مخاطب کا یہ کہنا کہ اشاعرہ نے اس مقدمے کو صرف بیان کر کے باطل کیا ہے (نہ یہ کہ اُسے اختیار کیا ہے) مسلم نہیں کیونکہ اگر باطل کیا ہے تو متاخرین حکماء نے اور اُنکی موافقت چند متاخرین اشاعرہ نے کی ہے۔ اور اسے اپنی کتابوں میں بھی ذکر کیا ہے حالانکہ وہ اس بات کو سمجھ نہ سکے کہ اگر یہ رائے باطل کہدی جائیگی تو اُن کا مذہب بھی تشریف لیجائیگا (کیونکہ ان لوگوں کا مذہب اثبات رویت باری تعالیٰ ہے اور وہ بغیر اس مقدمہ کے ثابت نہیں ہو سکتا) چہارم یہ کہنا کہ جو کوئی حکم حس کے باطل ہونے کا معتقد ہے اُسے لازم نہیں کہ تمام معقولات کا منکر ہو قابل اعتراض ہے اس لئے کہ اس دعوی پر مصنف نے دلیل بھی پیش کی ہے تو محض دعوی کو منع کرنا اور اُسکی دلیل سے تعرض نہ کرنا ایسا مناقشہ ہے جو قابل سماعت نہیں۔

قول علامہ رحمہ اللہ۔ دوسری بحث شرائط ادراک میں۔ سوائے اشاعرہ کے تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ ادراک کی آٹھ شرطیں ہیں جن کے بغیر ادراک نہیں ہو سکتا (۱) حاسہ کا سالم ہونا (۲) حاسہ اور محسوس کا مقابل ایک دوسرے کے ہونا جیسا آئینہ میں اعراض اور صور کا ادراک ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر محسوس شئی حاسہ کے سامنے نہ ہوگی تو ہرگز محسوس نہ ہو سکیگی (مثلاً جو چیز انسان کے سر کے پیچھے ہوگی اور آنکھ کے سامنے نہ ہوگی دکھائی نہ دیگی) (۳) حد سے زیادہ قریب نہو کیونکہ اگر کوئی مجسم شئے آنکھ سے ملصق ہو جائیگی تو دکھائی نہ دیگی (۴) بہت زیادہ دور نہو کہ زیادتی بعد کی وجہ سے رویت ممکن نہو گی (۵) کوئی حجاب بھی حاسہ اور محسوس کے درمیان نہو ورنہ رویت ناممکن ہوگی (۶) مرئی زیادہ شفاف نہو ورنہ رویت ممکن نہو گی جیسے ہوا کہ بسبب زیادتی شفافیت اور لطافت کے مرئی نہیں ہو سکتی (۷) یہ کہ دیکھنے والا دیکھنے کا قصد بھی کرے (۸) یہ کہ جسم محسوس پر روشنی بھی پڑتی ہو ورنہ تاریکی میں کوئی شخص رنگین چیز کو دیکھنا چاہیگا تو ہرگز نہ دیکھ سکیگا!! ان شرائط کے متعلق تمام عقلاء نے بداہتہ کا دعوے کیا ہے جس میں انھیں بالکل شبہہ نہیں لیکن اشاعرہ نے اس باب میں تمام عقلائے متکلمین اور فلاسفہ سے مخالفت کی ہے اور ادراک کیلئے ان میں سے کوئی شرط نہیں قرار دی حالانکہ یہ محض مکابرہ ہے جس میں کسی عاقل کو شبہہ نہیں ہو سکتا۔

قول ابطال۔ جاننا چاہیئے کہ شرط اُسے کہتے ہیں جس پر کسی شئے کا وجود موقوف ہو مگر اُسکی ذات سے خارج ہو۔ پس اب جو لوگ کہ ان آٹھوں امور کو رویت (دکھائی دینے کی) شرط بتاتے ہیں آخر انکا مطلب اس سے کیا ہے۔ اگر اُنکی مراد یہ ہے کہ بغیر ان امور مذکورہ کے پائے جانیکے عقلاً رویت کا وجود ممکن نہیں اور عقلاً محال ہے تو ہم کہینگے یہ دعوائے مسلم نہیں (یعنی بغیر امور مذکورہ کے رویت کا

پایا جاتا) اس لئے کہ اگرچہ اسباب طبعیہ میں نظر کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ رویت کا وجود بغیر ان امور مذکورہ کے نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بغیر ان شرائط مذکورہ کے رویت کا وجود ہی محال ہے اور جو چیز ایسی ہو وہ محال عقلی نہیں کہی جاتی (لہذا رویت کا وجود بغیر شرائط مذکورہ کے عقلاً ممکن ہوا) اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ عادۃً ہم ایسا پاتے ہیں کہ رویت بغیر ان شرائط مذکورہ کے نہیں پائی جاتی۔ اور عادۃً یہ امر محال ہے کہ رویت بغیر شرائط مذکورہ کے موجود ہو تو اشاعرہ کو اسمیں کوئی اعتراض نہیں بلکہ اُنکی غرض صرف اسقدر ہے کہ رویت عقلاً جائز ہے اگرچہ اُسکی شرائط نہ پائی جائیں۔ اسی وجہ سے وہ یہ کہتے ہیں کہ رویت ایک ایسا امر ہے کہ خدا تعالیٰ اُسے کسی زندہ شے میں پیدا کر دیتا ہے جس میں ضو اور مقابلہ وغیرہ کی جن کا اعتبار فلاسفہ نے کیا ہے کوئی شرط نہیں۔ نہ یہ کہ اشاعرہ اس امر کو منع کرتے ہوں کہ عادۃً بھی ان شرائط کے نہ پائے جانے پر رویت کا وجود ہو جاتا ہو۔ علاوہ بریں رویت کا وجود تو ان شرائط کے وجود پر ہوتا ہے۔ لیکن جو کوئی اشاعرہ کے قواعد میں تامل کریگا اُسے معلوم ہو سکیگا کہ وہ ہر شے کو فاعل مختار کے ارادہ اور اوسکی عموم قدرت پر محمول کرتے ہیں۔ اور مثل فلاسفہ کے اسباب طبعیہ پر اشیاء کی خلقت کو موقوف نہیں مانتے۔ اور جو لوگ فلاسفہ کے نفلہ خوار ہیں جیسے معتزلہ وغیرہ وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا اس امر پر قادر ہے کہ رویت کو کسی زندہ شخص میں باوجود فقدان شرائط کے پیدا کر دے اگرچہ یہ خرق عادت ہے۔ پھر اس میں وہ سفسطہ اور انکار محسوسات کہاں ہے جسے اس شخص (مصنف علامہ) نے اشاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اسکے متعلق باقی تحقیقات عنقریب آئیگی۔

قول احقاق

میں کہتا ہوں کہ اس کلام میں چند طور پر اعتراض ہے۔ اوّلاً یہ کہ مصنف علامہ قدس سرہ کے کلام کا حاصل دعوی بداہت ہے اور مخاطب کی رد و بحث کا حاصل منع بداہت ہے حالانکہ یہ مکابرہ جس میں کسی عاقل کو شک نہیں۔ جیسا کہ خود مصنف نے فرمایا ہے اور اکثر ایسے ایرادات کا یہی جواب دیدیا جاتا ہے کہ یہ منع خود مکابرہ ہے جسے جواب کا استحقاق ہی نہیں۔ یا یہ کہدیا جاتا ہے کہ ایسا منع قابل التفات نہیں۔ چنانچہ صاحب مواقف نے حجۃ اجماع میں معترض ہونے والے کے مناقشہ کا یہی جواب دیا ہے۔ نیز علاوہ صاحب مواقف کے اور دوسروں نے بھی دیگر ممنوع کا یوہیں جواب دیکر ٹالدیا ہے (کیونکہ جو کوئی بدیہی بات کو نہ مانے اور اُس سے انکار کرے تو اُس کا جواب ہی کیا ہے) خلاصہ یہ کہ ہم کسی دلیل سے اس امر کو ثابت نہیں کرنا چاہتے کہ رویت میں شرائط مذکورہ کا وجود لازم ہے تاکہ کوئی شخص اُسکے مقدمات پر نقض و منع وارد کر سکے بلکہ

ہم کہتے ہیں کہ بداہت عقل صحیح اس بات کی مقتضی ہے کہ بغیر شرائط مذکورہ کے رویت کا وجود نہو جیسا کہ افضل المحققین (خواجہ نصیر الدین طوسی رح) نے حکم حس پر اشکال کرنے والے کا جواب دیا ہے اور اُسے غلط بتایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں لواثبتنا صحۃ الحکم بثبوت المحسوسات فی الخارج بدلیل لکان الامر علی ما ذکرہ لکنا لم نثبت ذلک الا بشہادۃ العقل من غیر رجوع الی دلیل فلیس لنا ان نجیب عن ھذہ الاشکالات انتہی (یعنی اگر ہم خارج میں محسوسات کے ثبوت پر حکم کی صحت کو دلیل سے ثابت کرتے ہوتے تو البتہ معترض کو اپنے کلام کا حق ہوتا لیکن ہم تو صرف عقل کی گواہی کو اس موقع پر پیش کرتے ہیں بغیر رجوع دلیل کے لہذا ان اشکالات کا جواب دینا ہمارا فرض نہیں ہوا) نیز مصنف علامہ نے مسئلہ البقاء اعراض میں (جیسا کہ آیندہ آئیگا) فرمایا ہے کہ کسی بدیہی بات کے برخلاف دلیل قائم کرنی باطل ہے جیسا کہ سوفسطائیوں کے شبہوں کا جواب دینا مہمل بات ہے کیونکہ وہ دلیل قابل سماعت نہیں اسلئے کہ بمقابلہ ایک امر بدیہی کے ہے۔

اور اگر ہم مان بھی لیں کہ یہ بات بلحاظ عموم قدرت پروردگار عالم کے ممکن ہو (یعنی بغیر وجود شرائط رویت کے رویت کا حاصل ہونا) تب بھی ہمارے محل نزاع سے خارج ہوگی اس لئے کہ بحث صرف اس امر میں ہے کہ باصرہ بذریعہ اس قوت کے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے۔ آیا بغیر شروط کے حاصل کئے ہوئے ادراک کرسکتی ہے یا نہیں (نہ اس امر میں کہ خدا تعالٰی بھی اس پر قادر ہے یا نہیں) خلاصہ یہ کہ رویت کے معنی مشہور و معروف ہیں (یعنی آنکھ سے دیکھنا) اور وہ بغیر اسکے حاصل نہیں ہوسکتا کہ مرئی چیز کسی جہت میں ہو اور دیکھنے والے کے لئے حاسۂ صحیح بھی موجود ہو اور اگر اشاعرہ اسکے علاوہ کوئی اور معنی رویت کے کہتے ہیں مثلاً انکشاف تام، یا بغیر قوت بصریہ کے دیکھنا تو مسلم ہے کہ وہ عقلاً ممکن ہے۔ لیکن اس صورت میں نزاع لفظی ہوجائیگی (حالانکہ مشکل ہے کہ اس بات کو مانا جاسکے کہ آج تک علمائے اسلام مسئلہ رویت میں نزاع لفظی کرتے آئے ہیں باوجودیکہ مسلک دونوں کا ایک ہے)

(دوسرے) یہ کہ مخاطب نے اشاعرہ کا یہ خیال جو نقل کیا ہے کہ مسئلہ رویت وغیرہ کی بنا انکے نزدیک اس امر پر ہے کہ وہ ہر شئے کو ارادہ فاعل مختار پر محول کرتے ہیں اور نیز اسکی عموم قدرت پر۔ اور اسباب طبیعیہ پر اشیاء کے پیدا ہونیکا توقف نہیں مانتے۔ بلکہ خدا تعالٰی کا ارادہ اُنکے پیدا ہوجانے میں کافی سمجھتے ہیں۔ بایں معنی کہ اگر تمام وہ امور جن کو کسی کی خلقت میں کسی طرح کا دخل ہے اگر بالکل بھی نہ پائے جائیں تب بھی وہ سے معدوم یا موجود ہوسکتی ہے۔ حتی کہ بغیر آگ کے کسی شئے کا جل جانا بھی ممکن ہے اگر خدا چاہے تو ہم کہیں گے کہ یہ اساس (جس پر مسئلہ کی بنیاد قائم کی گئی ہے) محل ہے اور

اسپر مسئلہ کی بنا و قائم کرنی بھی محال ہے کیونکہ ظاہر بظاہر اس اساس سے محال لازم آتا ہے یعنی کل کا جزو پر موقوف ہونا حالانکہ لازم باطل ہے۔ بیان استلزام یوں ہے کہ جزو کا وجود کل کے وجود کا جزو ہے۔ اور کل کا جزو پر موقوف ہونا بدیہی بات ہے بلکہ بدیہی اوّلی ہے (جس کے لئے کسی تنبیہ کی بھی ضرورت نہیں) علیٰ ہذا القیاس اس اصل سے لازم آتا ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے وجود پر موقوف ہو۔ اس میں وجہ استلزام بھی بیان سابق سے واضح ہے اور لازم کا باطل ہونا بھی بداہۃً عقل کی رو سے ظاہر ہے۔ اور اگر لوگ قائل بھی ہوں کہ عرض قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو وہ قابل اعتبار نہیں ہے (کیونکہ ایسا کہنا محض سفسطہ ہے) علاوہ اسکے ہم کہتے ہیں کہ کسی معلول حادث کا حاصل ہونا بھی بغیر اسکے کہ کوئی حادث اس سے قبل ہو۔ موافق جریان عادت کے بیّن و ظاہر ہوگا۔ حالانکہ اشاعرہ اس کے قائل ہیں۔

خطیب گازرونی نے شافعی کے رد میں اپنے بعض حواشی میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو الحسن اشعری کا یہ مذہب کہ کوئی شے کسی دوسری شی کی مستلزم نہیں اور یہ کہ امور حادثہ متعاقبہ میں کسی طرح کا کوئی علاقہ نہیں۔ بہت ہی بعید (از عقل) ہے کیونکہ وجود عرض وجود جوہر کو مستلزم ہے۔ دنیا کا کوئی عاقل اس امر کا قائل نہیں ہے کہ عرض کا وجود بغیر جوہر کے ممکن ہے۔ مثلاً حرکت کا وجود بغیر متحرک کے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی (یقیناً) ہوتا ہے کہ دو چیزوں میں اس قسم کا تعلق ہو کہ ایک کا وجود بغیر دوسری کے ممکن نہو۔ فخر الدین رازی نے مباحث مشرقیہ میں لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک حق یہ ہے کہ تمام ممکنات کے صرف خدا تعالیٰ کی طرف مستند ہونے سے کوئی مانع نہیں ہے (یعنی ممکن ہے کہ ہر شئی بغیر اپنے اسباب و شرائط کے محض ارادہ باری تعالیٰ سے موجود ہو) لیکن در اصل اشیائے عالم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جنکا ممکن الوجود ہونا ہی اُنکے باری تعالیٰ سے صادر ہونیکے لئے بغیر کسی شرط کے کافی ہے۔ دوسری وہ ہے کہ محض ممکن الوجود ہی ہونا اُنکے وجود کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ اُس سے قبل کسی حادث کا وجود بھی ضروری ہے۔ پھر ان ممکن الوجود اشیا میں جبکہ پوری استعداد وجود کی ہو جاتی ہے تو باری تعالیٰ سے صادر ہو جاتی ہیں اور وسائط کو انکی ایجاد میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی بلکہ محض استعداد میں تاثیر ہوتی ہے" اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ بعض اشیا بعض کو موقوف ہوتی ہیں اگرچہ تاثیر فی الوجود باری تعالیٰ ہی سے مخصوص ہے (حالانکہ اشاعرہ مطلقاً اسکے منکر ہیں)

(تیسرے) یہ کہ مخاطب نے جو فرقہ امامیہ کو فلاسفہ کا فضلہ خوار بنایا ہے محض امامیہ اور حکما سے تعصب کی بنا پر ہے اور اسرار حکمت سے نابلد ہونے پر۔ خدا تعالیٰ نے مخاطب کو اور اُسکے ہم مذہبوں

کو الحکمۃ ضالۃ المومن کے سمجھنے کی توفیق ہی نہیں دی حکماء سے تعصب تو اسوجہ سے ہے کہ جب
انسان علم ہدایت و فطنت تک بلند ہوتا ہے تو حقائق اشیاء میں اوسکی بصیرت زیادہ ہوجاتی ہے
(اور فاضل کو یہ بات نصیب نہیں) رہا امامیہ فرقہ سے تعصب وہ اسوجہ سے کہ امامیہ گروہ
اسطوانہ حکماء اسلام ہے جس نے جواہر حکمت کو اس کے معادن یعنی اہلبیت علیہم السلام
سے حاصل کیا ہے اور رحیق تحقیق کو اوسکے چشمہ سے لیا ہے جو مردونکو جلا دینے کا ذمہ وار
ہے اسی وجہ سے اسلامی علوم میں انکا پایہ بلند ہے اور دیگر فرق سے افضل ہیں اور اگر بعض
مسائل و احکام حکماء سے انکا اتفاق ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قواعد اسلام سے خارج
ہوجائیں تاکہ اُنپر ملامت و شناعت وارد ہوسکے بلکہ پوری شناعت تو اسکے یوں ہے جسکا ہاتھ خوان حکمت
تک نہیں پہونچا اور زلال فطنت پر کامیاب نہوسکا اور جہالت کی پیاس کے عالم میں فرقہ خریہ کا
جھوٹا پانی پیا اور طور برہان کے مقابلہ میں لہسن اور پیاز کو ترجیح دی (جس طرح بنی اسرائیل
نے ترجیح دی تھی) اس مقام پر حکیم ابو علی عیسے بن ذرعہ نے اپنے ایک رسالہ میں اشاعرہ وغیرہ
پر جو اہلسنت کے فرقوں میں سے ہیں مگر ذوق حکمت سے محروم اور تحصیل علم منطق وغیرہ کے منکر
ہیں تعریض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علم حکمت شریعت کی متابعت اور پیروی کا نہایت قوی داعی ہے
(یعنی جسے زیادہ اطلاع علم حکمت سے ہوگی وہ شریعت کا متبع بھی سب سے زیادہ ہوگا) اور
جنکا یہ خیال ہے کہ حکمت مخالف شریعت ہے اسلیئے حکمت شریعت کو فاسد کردیتی ہے اونہنے
ایک غلط اور فاسد مقدمہ پر بنا کی ہے جو کلی نہیں (کہ ہر مقام پر درست اُتر سکے) تقریر دلیل
یہ ہے کہ حکمت مخالف شریعت ہے اور جو شے کسی کی مخالف ہو وہ اوسے فاسد کردیتی ہے
(لہذا حکمت شرع کو فاسد کردیتی ہے) اس دلیل کا کبریٰ کلی نہیں (یعنی جو شے کسیکی مخالف
ہو اسکی فاسد کرنیوالی بھی ہو) کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شیرینی مثلاً سفیدی کے مخالف ہے
لیکن اوسکی فاسد کرنیوالی نہیں۔ اور صورۃ مادہ کے مخالف ہے مگر اوسکی فاسد کرنیوالی
نہیں اور جبکہ کبرائے دلیل کلیہ نہ ہوا تو نتیجہ بھی صحیح نہ نکلیگا (کیونکہ علم منطق میں طے ہوچکا ہے
کہ کبرائے قیاس اقترانی شکل اول کو کلیہ ہونا ضروری ہے ورنہ نتیجہ صحیح برآمد نہوگا) اور جن
لوگونکا یہ دعوے ہے کہ فن منطق میں غور و خوض کرنیوالا شخص شریعت کو بے حقیقت
سمجھنے لگتا ہے دراصل یہ لوگ شریعت پر طعن کرتے ہیں اسلیئے کہ اونکا یہ کلام ایسا ہی جیسے
کوئی کہے کہ شریعت کے مسائل بحث و تحقیق کے وقت قائم نہیں رہ سکتے (حالانکہ شریعت کے

کل احکام مطابق عقل ہیں اور جو چیز مطابق عقل ہے وہ قواعد منطقیہ سے ضرور ثابت ہو سکتی ہے اور جو شے قواعد منطقیہ پر درست نہ آسکے وہ مخالف عقل ہے پس اگر شریعت بحث و تحقیق کے وقت قواعد منطق کے مطابق نہیں ہے تو یقیناً مطابق عقل نہیں اور جب مطابق عقل نہیں تو وہ خدا تعالےٰ کی بنائی ہوئی بھی نہ ہوگی کیونکہ پروردگار عالم کبھی بے عقلی کا حکم نہیں دیتا) اور اوسکی شان کھوٹے درہم کی سی ہے کہ پرکھنے والوں سے بھاگتے اور غیر واقف کاروں سے مانوس ہوتے ہیں لہذا جو شخص یہ کہتا ہے کہ حکمت شریعت کے مخالف ہے وہ دراصل شریعت میں عیب لگاتا ہے نہ وہ منطقی جو سچ اور جھوٹ کے درمیان تفرقہ کرتا ہے" انتہی کلامہ نیز مخاطب کی اس کلام میں ایسی تشنیع ہے جسکا مستحق وہ خود ہی بہت زیادہ ہے کیونکہ بڑے بڑے اشاعرہ مسئلہ خلق اعمال وغیرہ میں آج تک فخر کرتے آئے ہیں کہ ہمارا یہ قول فلاسفہ قدما کی رائے کے مطابق ہے بخلاف امامیہ اور معتزلہ کے (پس اگر حکماء کی رائے سے کسی قول کا مطابق ہونا اس امر کا مقتضی ہو کہ اوسکو حکما کا فضلہ خوار کہا جاسکے تو اشاعرہ بدرجہ اولےٰ اسکے مستحق ہونگے اسلیے اونھیں اس فضلہ خواری پر فخر بھی ہے) اور اس صورت میں مخاطب کی شان میں یہ شعر نہایت مناسب ہوگا ؎

عار علیک اذا فعلت عظیم		لا تنہ عن خلق و تاتی مثلہ

جن باتوں کو تو خود کرتا ہے اون سے دوسروں کو منع نہ کر؛ اگر ایسا کریگا تو تجھپر بڑا ننگ عائد ہوگا۔

اس مقام پر اتنی تنبیہ کردینی اور مناسب معلوم ہوتی ہے کہ شیخ اشاعرہ (ابوالحسن اشعری) نے جو عجیب و غریب اقوال اختیار کیئے ہیں (مثلاً صفات خدا کا زائد بر ذات ہونا۔ یا بندوں کا اپنے افعال میں مجبور ہونا یا خدا تعالےٰ کا دکھائی دینا وغیرہ وغیرہ) وہ کسی باریک مقدمات پر مبنی نہیں ہیں جنپر وہ اپنی دقت فکر اور ممارسہ فنون عقلیہ کیوجہ سے مطلع ہوگئے ہوں اور دوسروں کو اون کی خبر نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ امام فرقہ اشاعرہ اس رتبہ کے لوگوں میں نہ تھے اور نہ اون علماء میں اونکا شمار تھا جو قواعد جدل و برہان سے مطلع ہوں بلکہ بعض بعض تو محض معتزلہ کی مخالفت میں اختیار کیے ہیں اور محض جاہلوں پر ریاست کرنے کی ہوس اور جداگانہ رائے اختیار کرنے کی آرزو میں۔ (ورنہ یہ اقوال مجبوراً نہیں کہے گئے) یہی وجہ ہے کہ شمس الدین سہروردی نے فخرالدین رازی کے مذہب اشعری کی متابعت کرنیکو اسکے فہم و ذکاوت کے قادح سمجھا ہے اور اسکے کمال کے ناقص ہونے اور مرتبہ حکمائے محققین و کملائے مدققین سے ساقط ہونے کی دلیل قرار دیا ہے (یعنی اگر امام رازی عاقل و ذکی ہوتے اور اونکو مرتبہ تحقیق حاصل ہوتا تو ہرگز ابوالحسن اشعری کی متابعت نہ کرتے) وہ کہتا ہے کہ رازی کے حالات عجیبہ میں سے

یہ بھی ہے کہ اوسنے فنون حکمت میں بہت سی کتابیں لکھیں اور اوسکو یہ خیال تھا کہ میں حکماء کاملین
میں سے ہوں جو کہ مطالب کے انتہائی حدود تک پہنچ چکے ہیں (حالانکہ وہ اون کے پست ترین مدارج
تک بھی نہ پہنچے تھے) باوجود اس کے ابوالحسن اشعری کے مذہب کی نصرت کرتے ہیں جسے یہ بھی
خبر نہ تھی کہ اوسکی دونوں طرفوں میں سے کون زیادہ طویل ہے (عرب کی ایک مثل ہر احمق
کے متعلق کہی جاتی ہے ھو لا یعرف ای طرفیہ اطول فلاں شخص اتنا بھی نہیں جانتا کہ
اوسکی کون طرف لمبی ہے یعنی عضو تناسل اوسکا بڑا ہے یا اوسکی زبان) کیونکہ وہ تو دونوں قسم کی
حکمت ذوقیہ اور بحثیہ سے خالی تھا۔ نہ تو اوسکے اقامۂ حد کا طریقہ ہی معلوم تھا اور نہ برہان کے
قائم کرنیکا راستہ بلکہ وہ تو بیچارہ شیخ مسکین تھا جو اپنے مذاہب جاہلیت میں سرگردان پھرتا
اور اندھی اونٹنی کیطرح جابجا ہاتھ پاؤں مارتا تھا انتہی کلامہ

میں نے جب حکیم مذکور (شمس الدین سہروردی) کا یہ کلام دیکھا تھا تو سمجھا تھا کہ شائد کسی عداوت
مذہبی کی بنا پر شیخ اشعری کی تنقیص از راہ تعصب کر رہا ہے لیکن میں نے سید معین الدین آیجی
شافعی اشعری (جسکی ایک تفسیر مشہور ہے) کے رسالہ میں جو مسئلہ کلام کے متعلق ہے دیکھا جس سے
حکیم مذکور کے کلام کی تائید نکلتی ہے وہ لکھتے ہیں کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اشعری نے کلام کو مثل
لفظ استوا۔ نزول ید اور قدم وغیرہ کے کیوں نہ قرار دیا کیونکہ اوسکی رائے ان تمام امور کے متعلق یہ
ہے کہ ان پر ایمان لانا واجب ہے مگر ان کی کیفیت مجہول ہے اور اوسکو دریافت کرنا بدعت ہے
معلوم نہیں اس مقام پر حقیقت کلام سے منحرف ہو کر مجاز بعید کی طرف کیوں فرار کیا اسکے بعد
سید مذکور نے لکھا ہے کہ اشعری رضی اللہ عنہ عقیدہ جدیدہ میں بے بنیاد قیاس کے اقتباس کی
رعایت کیا کرتے ہیں باوجودیکہ وہ عقیدہ خلاف قرآن اور خلاف احادیث صحیحہ ہوتا ہے مثلاً
افعال خدا تعالے کا معلل باغراض نہ ہونا اور اس کی دلیل اپنی کتابوں میں بتصریح یہ بیان کی ہے
کہ اگر افعال خدا معلل باغراض ہوں تو لازم آئیگا کہ باریتعالے اپنے ادراک مخلوق سے متاثر ہو
حالانکہ تمھیں معلوم ہے کہ کوئی صحیح الفکر آدمی اس امر میں شک نہیں کر سکتا کہ خدا تعالے کا ممکنات
اور انکے نتائج و غایات کو جاننا صفت ذاتی ہے اور اوسکا فعل اس علم پر موقوف ہے اسکو متاثر
ہونے سے کیا تعلق۔ ہاں صفت فعلیہ صفت ذاتیہ پر موقوف ہوتی ہے اور اکثر صفات ذاتیہ دوسری
صفات ذاتیہ پر موقوف ہوتی ہیں انتہے۔

بلکہ شرح جمع الجوامع قتادی رومی سے ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر یہ مسائل جنکے اختیار کرنے میں اشعری

منفرد ہے قصہ گویوں اور واعظین کی زبانوں سے ماخوذ ہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ جتنی چیزیں محال ہیں وہ بسبب اسکے کہ موجود ہونے کی قابلیت نہیں رکھتیں اونسے ارادہ کا تعلق نہیں ہوتا کیونکہ انمیں صلاحیت ہی نہیں کہ اونکا ارادہ کیا جاسکے اس مسئلہ میں سوائے ابن حزم کے کسی نے اختلاف نہیں کیا البتہ وہ اپنی کتاب ملل ونحل میں کہتا ہے کہ خدا تعالے اس امر پر قادر ہے کہ اپنے لیئے کوئی بیٹا بنالے اس لیئے کہ اگر وہ اس پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا (حالانکہ وہ عاجز نہیں لہذا اوسکے لیئے بیٹے کا ہونا ممکن ہوا) اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خدا تعالے کیلیئے کوئی بیٹا بنانا امر محال ہے اور جو امر محال ہے وہ قدرت کے تحت میں آہی نہیں سکتا اور عدم قدرت علے الشئے کبھی تو اسوجہ سے ہوتا ہے کہ قدرت خود قاصر ہے اور کبھی اسوجہ سے کہ وہ شئے بسبب ناممکن ہونے کے متاثر ہونے کی قابلیت نہیں رکھتی خواہ وہ شئے واجب الوجود ہو یا ممتنع الوجود۔ اور عجز امر اول کو کہتے ہیں (یعنی جہاں کہ قدرت میں قصور پایا جائے) نہ امر ثانی کو (پس خدا کے لیئے بیٹا ہونا اسوجہ سے نہیں ہے کہ اوس میں قدرت نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ بیٹے میں موجود ہونے کی صلاحیت نہیں) استاذ ابو اسحاق اسفرائنی نے بیان کیا ہے کہ سب سے پہلے جس نے اس مسئلہ کو حل کیا گیا ہے جناب ادریس علیہ السلام ہیں کہ ایک مرتبہ ابلیس اون کی خدمت میں آیا اوسوقت آپ کوئی لباس سی رہے تھے اور ہر ٹانکے میں سبحان اللہ والحمد للہ کہتے تھے تو ابلیس اونکے پاس ایک چھلکا لایا اور کہنے لگا کہ آیا خدا تعالے اس امر پر قادر ہے کہ دنیا کو اسکے اندر داخل کردے آپنے فرمایا کہ خدا تو اس بات پر بھی قادر ہے کہ تمام دنیا کو اس سوئی کے ناکے میں داخل کردے" یہ کہکر سوئی کی نوک اوسکی ایک آنکھ میں چبھودی جس سے ابلیس کانا ہوگیا اگرچہ یہ واقعہ رسول اللہ سے مروی نہیں ہے مگر اس قدر مشہور و معروف ہے کہ قابل انکار نہیں ہوسکتا اور اس اشعری نے بہت سے جواب سائل مختلفہ میں اسی جواب ادریس علیہ السلام سے نکالے ہیں"۔ انتہے کلامہ میرے خیال میں اسی قدر مذہب اشاعرہ اور اوسکے بانیان کی فضیحت و رسوائی کے لیئے کافی و وافی ہے کہ ماخذ انکا داستانیں اور واعظین کی نو ایجاد باتیں ہیں۔

قول علامہ علیہ الرحمہ تیسری بحث اس میں ہے کہ تمام شرائط کے حصول کیوقت رویت کا حصول واجب ہے۔

سوائے فرقہ اشاعرہ کے تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ حصول شرائط کیوقت رویت کا وجود لازم ہے کیونکہ کسی عاقل کو اس میں شبہہ نہیں کہ جب تمام شرطیں رویت کی موجود ہونگی تو رویت کا حصول بھی

ضروری ہے اس باب میں اشاعرہ نے تمام عقلا سے اختلاف کیا ہے اور سفسطہ کو اختیار کرکے اس امر کی تجویز کی ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ہمارے آگے بڑے بلند بلند پہاڑ زمین سے آسمان کی چوٹی تک ملے ہوئے چاروں جانب کو ہمیں گھیرے ہوں ہم سے قریب بھی ہوں مشرق و مغرب تک پھیلے بھی ہوں رنگا رنگ اونمیں الوان مختلفہ بھی پائے جاتے ہوں حد سے زیادہ روشن بھی ہوں ٹھیک دوپہر کے وقت انپر سورج کی چمک بھی پڑ رہی ہو پھر بھی ہم اونھیں نہ دیکھ سکیں اور نہ اونکے کسی جزو کو اسیطرح جائز ہے کہ ہمارے قریب میں ہولناک آوازیں بلند ہوں جنھیں سنکر ہر ایک آدمی دہل جاتا ہو سخت سے سخت آواز کی حد میں لوگ اوسے سنتے ہوں ہمارے حاسے بھی سلیم ہوں کوئی مانع بھی ہمارے اور اون آوازوں کے درمیان نہو بعد بھی نہ ہو بلکہ وہ ہم سے بہت قریب ہوں پھر بھی نہ ہم اونھیں سن سکیں اور نہ کسی طرح احساس کرسکیں اسی طرح جبکہ کوئی شخص کسی نہایت گرم کیے ہوئے لوہے کو ہاتھ سے پکڑتا ہے تو ممکن ہے کہ اوسکی حرارت کو نہ محسوس کر سکے بلکہ ممکن ہے کہ کسی شخص کو ایسے تنور میں ڈالدیں جس میں رانگا ڈالکر پگھلایا گیا ہو یا تیل جلایا گیا ہو پھر بھی نہ وہ تنور کو دیکھ سکے اور نہ پگھلے ہوئے رانگے کو محسوس کرے اور نہ اوسکی حرارت کا احساس ہو بلکہ ممکن ہے کہ اوسکے اعضا بھی منفصل ہو جائیں اور وہ اوسکے الم کو محسوس نہ کر سکے،، مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محض سفسطہ ہے اور بداہت عقل اسکے فساد پر حاکم ہے اور جو کوئی اسکا منکر ہو وہ اظہر محسوسات کا منکر ہے۔

قول ابطال اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ رویت کے شرائط جبوقت موجود ہوں تو لازم نہیں کہ رویت کا حصول ہو اور اوسکے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالے میں اس بات کی قدرت ہے کہ آنکھ کو باوجود حصول شرائط رویت کے رویت سے روکدے اگرچہ عادۃً تحقق رویت ضروری ہو جبکہ امور مذکورہ پائے جائیں اور جو کوئی اسکا منکر ہے وہ خوارق عادات اور معجزات انبیا کا بھی منکر ہے کیونکہ بالاتفاق تمام اہل مذاہب معتزلہ و اشاعرہ و امامیہ نے نقل کیا ہے کہ جناب سرور کائنات شب ہجرت میں اپنے گھر سے نکلے اور قریش کے لوگ بارادہ قتل آپکو ہر طرف سے گھیرے ہوئے تھے حضرت اون کے قریب سے ہو کر گذرے اور اونکے چہروں پر خاک بھی ڈالی سورۂ یٰس پڑھتے بھی جاتے تھے مگر کسی نے آپ کو نہیں دیکھا حالانکہ وہ سب اوسوقت بیٹھے ہوئے تھے سوتے نہ تھے اور نہ غافل تھے تو جو کوئی اسے نہ مانے کہ باوجود حصول شرائط رویت کا نہ حاصل ہونا ممکن ہے اسطرح کہ پروردگار عالم آنکھوں کو اپنی قدرت سے دیکھنے سے باز رکھے تو اوسے چاہیے کہ ایسے ایسے معجزات کا بھی انکار کردے۔ اور بعض اشاعرہ کی یہ بھی رائے ہے کہ اجتماع شرائط کے وقت وجوب رویت ضروری

نہیں ہے یعنی کہ ہم بڑے سے بڑے جسم کو چھوٹا دیکھیں اور یہ صرف اسوجہ سے ہے کہ ہم اوسکے
صرف بعض اجزا کو دیکھتے ہیں باوجودیکہ وہ تمام جسم حصول شرائط میں مساوی ہے لہذا معلوم ہوا
کہ اجتماع شرائط کے وقت رویت کا ہونا ضروری نہیں (چشم بد دور کتنا خوبصورت استدلال ہے
دعوے کتنا حسین ہے اور دلیل بھی کیسی معقول واہ واہ مترجم) اور تحقیق یہی ہے کہ اشاعرہ کی مراد عدم
وجوب رویت سے یہی ہے کہ عقلاً جائز ہے کہ باوجود شرائط رویت نہ حاصل ہو اور تعلق قدرت اوس
سے ممکن ہو اسکو انکار محسوسات سے کیا واسطہ اور یہ کیونکر سفسطہ ہو سکتا ہے

مصنف نے جو اس امر کو بیان کیا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جائز ہے کہ بڑے سے بڑے پہاڑ کھڑے
ہوں اور وہ اُسے نہ دیکھ سکیں اور اوسکے متعلق نہایت مبالغہ اور رکیک وشنیع ڈھونلا کر اور جو دلے
اور چمکدار الفاظ استعمال کیئے ہیں جن سے قلندر لوگ بھی جھومنے لگیں اور عوام الناس اونکے مذہب
فاسد ورائے کاسد کی طرف متوجہ ہو جائیں تو یہ ایسے خیالات ہیں جو نہ کسی اشعری کا قول ہے اور نہ
مذہب بلکہ یہ ایک اعتراض کی صورت ہے جو معترض اُن اشاعرہ پر وارد کرتا ہے اور کہہ سکتا ہے
کہ حصول شرائط کے وقت اگر رویت کا حصول لازم نہو تو جائز ہوگا کہ ہمارے سامنے بڑے سے بڑے
اونچے پہاڑ موجود ہوں اور ہم اونھیں نہ دیکھ سکیں جسکا جواب اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ ہم اسی نہیں مانتے
کیونکہ یہ بات دیگر امور عادیہ سے منقوض ہے کیونکہ ہر عادی شے کی نقیض کا وجود ممکن وجائز ہے
باوجودیکہ ہمیں یقین ہے کہ امور عادیہ کے خلاف نقیض کا وجود نہیں ہے اس سے تو کوئی سفسطہ
نہیں یہی حال بلند سے بلند پہاڑوں کا ہے جنہیں باوجود سامنے ہونے کے ہم نہیں دیکھتے کیونکہ
یہ صرف ہماری تجویز ہے مگر ہمیں یقین حاصل ہے کہ ایسا ہوتا نہیں (یہ خوب کہ ہمیں یقین ہے
کہ ایسا نہیں ہو سکتا مگر پھر بھی کہے جاتے ہیں کہ ممکن ہے مترجم) کیونکہ جواز وامکان کو وقوع لازم نہیں
اور یقین عدم کے بھی منافی نہیں لہذا محض تجویز کرنا کسی امر محال کا) سفسطہ نہوگا (مگر جنون تو
ضرور ہوگا کہ کسی امر غیر واقع کو واقع تجویز کریں۔ دیکھ رہے ہیں کہ پہاڑ موجود ہیں مگر کہرہے ہیں ممکن ہے
موجود نہوں مترجم)

اور حاصل کلام اشاعرہ کا یہ ہے کہ تحقق شرائط کیوقت رویت کا حصول لازم نہیں ہے اور عقل تجویز
کرتی ہے کہ رویت اوسوقت نہ حاصل ہو۔ باوجودیکہ ایسا ہونا عادۃً محال ہے مگر ہمارے مخالفین
محال عقلی اور محال عادی میں تفرقہ ہی نہیں کرتے اسی عدم تفرقہ کیوجہ سے تمام اعتراضات
مصنف کے پیدا ہوئے ہیں علاوہ اس کے جو کچھ مصنف نے جنون اور اوسکی توصیف میں مبالغہ آمیز

الفاظ استعمال کیے ہیں وہ سب محض عداوت کی بنیاد پر ہیں جیسا کہ ہمارے بیان سابق سے معلوم ہوگی

قول احقاق

مخاطب نے اس مسئلہ میں جو اشاعرہ کے سفسطہ کی اصلاح کیلئے خرق عادت اور معجزات انبیا علیہم السلام کا ذکر کیا ہے خصوصاً رسول اللہ صلے اللہ علیہ و آلہ کی شب ہجرت والے معجزے کو کہ باوجود حصول شرائط کے رویت نہو سکی اور آنحضرت کفار قریش کے پاس سے ہو کر گزر گئے ہرگز اس اصلاح مقصود کے قابل نہیں ہے " ولن یصلح العطار ما افسدہ الدھر " یہ اسوجہ سے کہ معجزہ مذکورہ میں خرق عادت کا واقع ہونیکے لیئے یہ لازم نہیں کہ باوجود حصول شرائط کے رویت نہ ہوئی ہو بلکہ جائز ہے کہ پروردگار عالم نے کوئی حائل مثل دھوئیں یا غبار یا ابر کے دفعتہ اوس مقام پر پیدا کر دیا ہو جس کیوجہ سے کفار قریش آنحضرت کو نہ دیکھ سکے ہوں جیسا کہ خود پروردگار عالم فرماتا ہے (سورہ بقر) ختم اللہ علی قلوبہم و علے سمعھم و علی ابصارھم غشاوۃ (اللہ نے اونکے دلوں پر مہر کر دی ہے اور انکے کان اور آنکھوں پر پردے ہیں یعنی جیسے یہاں فرمایا ہے کہ آنکھوں پر کفار کے پردے پڑے ہیں اسیطرح آنحضرت کیلیئے بھی کیا ہو) اور سورہ یسین میں فرمایا ہے وجعلنا من بین ایدیھم سدا و من خلفھم سدا فاغشیناھم فھم لا یبصرون (ہمنے اونکے سامنے ایک سد اور اون کے پیچھے ایک سد قائم کر دی پھر ہمنے انکی آنکھوں پر پردہ ڈالدیا ہے کہ وہ نہیں دیکھتے) اس آیت میں اغشیناھم کے معنی یہ ہیں کہ ہمنے اونکی آنکھوں پر پردہ ڈالدیا ہے اور انکی اور انکے درمیان حائل ہو گئے ہیں جیسا کہ اکثر تفسیروں میں لکھا ہے لیکن مخاطب نے جو اشاعرہ کے کلام کی بنا قاعدہ جریان عادت پر قرار دی ہے اور کہا ہے کہ عقلاً بتحقق شرائط کیوقت رویت کا حصول لازم نہیں تو علاوہ اسکے کہ اس قاعدہ مشہورہ کے متعلق ہم لکھ چکے ہیں یوں بھی مردود ہے کہ جب تمام شرائط رویت کی موجود ہونگی تو ضرور ہے کہ رویت کی علت تامہ بھی موجود ہو پس اگر ایسے وقت میں عدم رویت ممکن ہو تو جائز ہوگا کہ علت تامہ کے ہوتے ہوئے معلول کا وجود نہ ہو حالانکہ یہ بالکل باطل اور غلط ہے لہذا معلوم ہوا کہ اشاعرہ کی غلطی کا سبب یہی ہے کہ اس قسم کے محال عقلی اور محال عادی میں فرق کو نہیں سمجھ سکے اور مخاطب کی یہ عادت ہے کہ اونھیں کے کلام کو دہرا دیا کرتا ہے (یہ نہیں سمجھتا کہ درست بھی ہے یا نہیں) اس مقام پر رویت اور اسباب رویت اور شرائط رویت میں جو تخلف عادی ہو سکتا ہے اوسکی یہی صورت ہوتی ہے کہ پروردگار عالم یا تو تمام اجزاء علت تامہ کو اسکے یا بعض کو معدوم کر دے

اور اسکے بعد بھی دوسرا معلول پیدا کردے جیسا کہ پتھر کے سونا ہو جانیکے متعلق بیان کیا گیا ہے نہ یہ کہ اوسی معلول یعنی رویت کو مثلاً بغیر اسکی علت تامہ کے پیدا کردے اور یہ کہنا کہ امور حادثہ کے درمیان علیۃ اور معلولیۃ پائی جاتی ہی نہیں محض سفسطہ ہے اور زیادہ تشنیع کے قابل ہے۔

اس موقع پر مخاطب نے ایک حاشیہ بھی دیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ بڑے سے بڑے پہاڑ کے سامنے موجود ہونے اور پھر بھی نہ دکھائی دینے کے امکان سے اگر امکان ذاتی مراد ہے (یعنی نہ دکھائی دینا ممکن ہے مگر بامکان ذاتی) تو یہی دراصل مذہب اشاعرہ ہے اور اس میں کوئی فساد اور کوئی سفسطہ نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اونکے معدوم ہونیکا یقین نہیں ہے اور عقل انکے وجود سے انکار نہیں کرتی تو ہم نہ مانینگے کیونکہ جسوقت ہم اپنے وجدان کیطرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ انکے معدوم ہونیکا علم عادی حاصل ہے اور امکان ذاتی اس کے مخالف نہیں انتہےٰ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جواز و امکان سے مراد یہاں یہ ہے کہ عقل حکم کرتی ہے کہ وجود شرائط کیوقت رویت کا نہونا ممکن ہے حالانکہ یہ نقیض ہے اُس بداہت عقل کی جس میں عقل حکم لگاتی ہے کہ رویت کا وجود ایسے وقت میں واقع ہے لہٰذا حکم اوّل اس حکم کیساتھ نہیں پایا جاسکتا (کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے) حالانکہ تم اوسکے برخلاف قائل ہو اور حلف ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اس دلیل اور اسکے جواب کا مبنےٰ ایک ایسے مقدمے پر ہے جسمیں دونوں فریق مختلف ہیں وہ یہ ہے کہ تمام مقدمات اور موقوف علیہ امور کے وجود کیوقت معلول کا وجود لازم ہے یا نہیں تو جن لوگوں نے تمام افعال کو (خواہ خیر ہوں یا شر) منسوب الی اللہ کیا ہے (یعنی اشاعرہ نے) وہ اس امر کے قائل ہوگئے ہیں کہ لازم نہیں ہے مگر یہ کہ عادت اُسکے موجود ہونے پر جاری ہے اور جو لوگ بعض افعال کو خدا تعالےٰ کیطرف منسوب کرتے ہیں یعنی امامیہ اور معتزلہ اور حکما، وہ اسے لازم بتاتے ہیں اور یہی عقل کے مطابق بھی ہے اور بداہت اسکی حاکم ہے کما لا یخفےٰ۔

قول علامہ علیہ الرحمہ ۔ چوتھی بحث اس امر میں کہ شرائط ادراک کے نہونیکے وقت ادراک کا وجود نا ممکن ہے اور اشاعرہ نے اس باب میں تمام عقلا کے برخلاف کہا ہے اور یہ تجویز کیا ہے کہ باوجود فقدان شرائط کے ادراک کا حصول ممکن ہے اُنکے نزدیک یہ امر جائز ہے کہ ایک اندھا آدمی جو کہ مشرق میں ہو ایک چھوٹی سی سیاہ چیونٹی کو شب تاریک و تار میں جو طرف مغرب میں واقع ہے اور بڑے اونچے پہاڑ اور دیواریں بھی درمیان میں حائل ہوں دیکھے تکلف

دیکھ لے۔ اور ایک بہرا شخص جو پورب میں ہو ہلکی سے ہلکی آواز کو جو پچھم ہو سن لے۔ اور اس قسم کے اعتقاد رکھنے والے کی حماقت کے ثبوت کے لئے یہی کافی ہے کہ بداہت کو توڑ رہا ہے بداہت سے مکابرہ کر رہا ہے۔ اور سفسطہ کے اندر داخل ہو رہا ہے۔ یہ تو انکا اعتقاد ہے۔ اور کسقدر عجیب ہے انکا حال کہ بڑے بڑے اجسام کے دیکھنے سے جو رنگ اور چمک میں بہت زیادہ ہوں۔ اور ہم سے قریب تر بھی ہوں باوجود موانع کے دور ہونے اور شرائط کے حاصل ہونے کے منع کرتے ہیں۔ اسیطرح ہولناک آوازوں کے سننے سے بھی منع کرتے ہیں اور اس امر کو تجویز کرتے ہیں کہ اندھا آدمی چھوٹے سے چھوٹے جسم اور خفی سے خفی جرم کو گہری تاریکی میں مشاہدہ کرے۔ حالانکہ ان دونوں امروں میں نہایت بعد ہے اسیطرح سننے کے متعلق بھی اونکا اعتقاد ہے۔ تو کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ کوئی سوفسطائی بھی انکار محسوسات میں اس حد تک پہونچا؟ حالانکہ تمام عقلار نے سوفسطائیوں پر اس مسئلہ کے بیان میں سفسطہ کا حکم لگایا ہے کہ ممکن ہے کسی کے گھر میں مثلاً مٹی کے ظروف رکھے ہوں اور وہ شخص گھر سے باہر چلا جائے جب واپس آئے تو دیکھے کہ وہ تمام ظروف بڑے بڑے فاضل مدقق کی صورت میں منقلب ہو گئے ہوں۔ مگر اشعریوں کو دیکھو کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جائز ہے آنکھوں کے سامنے ہی وہ ظروف آدمی بنگئے ہوں مگر ہمیں ظروف ہی دکھائی دیتے ہوں (نہ معلوم کس قسم کی عقل ان لوگوں کے دماغ میں ہے) تو یہ لوگ سوفسطائیوں سے بھی سفسطہ میں بڑھے ہوے ہیں۔ اب عاقل منصف کو دیکھنا چاہئے کہ ایسے سفہار کی تقلید آیا جائز ہے اور درست ہے کہ انکو اپنے اور پروردگار عالم کے درمیان واسطہ قرار دے۔ اور اونکی طرف رجوع کرنے اور انکے قول کو قبول کرنے میں معذور سمجھے۔ بس اگر کوئی شخص بعد اسکے سمجھنے کے بھی اس تقلید کو تجویز کرے تو مقلد گناہ سے چھوٹ جائیگا اور یہ گنہگار ہوگا۔

ہم ایسے لغزش اقدام سے بواسطہ خدا پناہ مانگتے ہیں۔

یہاں پر ایک فاضل نے خوب کہا ہے کہ کسی عاقل تجربہ کار کو اسمیں شک نہیں ہو سکتا کہ ہر سلیم الحواس آدمی جبکہ آگ میں ڈالدیا جائے اور اوسمیں دیر تک باقی رہے کہ اوسکے اعضا تک جل کے جدا جدا ہو جائیں تو اوسے آگ کی حرارت ضرور محسوس ہوگی۔ اور یہ بات بالکل محال ہے کہ مثلاً بغداد میں ایک عظیم الشان فوج آئے اور اہل شہر مقتول بھی ہوں اور انکے قریب بوق بھی بجیں اور آندھیاں بھی چلیں۔ اور آوازیں بھی بلند ہوں مگر کوئی شخص اہل شہر میں سے وشخیں

نہ دیکھے۔ اور نہ اونکی آوازیں سُنے اور یہ بھی محال ہے کہ تمام اہل زمین اپنی نگاہیں آسمان
کیطرف بلند کریں اور اوسے دیکھیں پھر بھی نہ دکھائی دے۔ اور یہ بھی محال ہے کہ ایک
شخص محسوس کے جسم پر ایک ہی سر دکھائی دیتا ہو۔ اور واقع میں اُسکے ہزار سر ہوں مگر
سب غیر محسوس ہوں۔ اور یہ بھی محال ہے کہ آسمان میں ایکہزار آفتاب ہوں اور
ہر ایک اس آفتاب محسوس سے ہزار گونہ بڑا بھی ہو اور پھر بھی محسوس نہو۔ اور یہ بھی
محال ہے کہ کوئی شخص ہزار مرتبہ ہزار آدمیوں کے سامنے اسطرح چیخ چیخ کر کہے کہ ہر شخص سُن
سکے کہ "زید نہیں کھڑا ہوا" اور پھر بھی حاضرین لفظ "نہیں" کو نہ سنیں باوجودیکہ
اوسنے ہزار مرتبہ اس لفظ کو چلا چلا کر کہا ہے۔ بلکہ ہمارا ان چیزوں کو جاننا کئی درجہ اس سے
بڑھا ہوا ہے جو ہم جانتے ہیں کہ ہمارے گھر کے ظروف ہمارے غیبت میں بڑے بڑے
عالم و فاضل منطقی و مہندس نہیں ہو گئے۔ اور یہ کہ ہمارا فرزند محسوس و مشاہد جو کل
تھا وہی آج بھی ہے۔ اور یہ کہ آنکھ جھپکاتے ہی ایک آفتاب کے ہزار آفتاب نہیں
ہو گئے۔ جو ہماری آنکھ کھولتے ہی فنا ہو گئے ہوں۔ باوجودیکہ خدا تعالے ان سب پر
قادر ہے۔ اور یہ تمام امور فی نفسہ ممکن ہیں۔ حالانکہ (ان قضایائے ممکنہ میں) عقلائے
دنیا نے سوفسطائیوں کی تغلیط کی ہے اور بیحد جھٹلایا ہے تو اون قضایا کا کیا حال ہوگا
جنکی تجویز اشاعرہ نے کی ہے جنکے سبب سے مشاہدات پر اعتماد ہی جاتا رہتا ہے (یعنی اگر
ایسا ہو کہ جسے ہم درخت دیکھ رہے ہیں وہ فی الواقع انسان ہو۔ جسے انسان دیکھ رہے ہیں
فی الواقع وہ گدہا ہو جسے ہم گدہا دیکھ رہے فی الواقع وہ فاضل ابن روزبہان ہو۔ جسے گرم
محسوس کر رہے ہوں وہ سرد ہو۔ جسے خوفناک آواز سن رہے ہیں وہ پیار کی آواز ہو
وغیرہ تو کسی محسوس و مشاہد امر پر اعتماد ہی نہیں رہ سکتا جس سے نظام تمدن میں سخت
خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہے) یہاں پر سب سے زیادہ عجیب رئیس الاشاعرہ فخرالدین رازی
کا جواب ہے جو ان لفظوں میں ادا کیا گیا ہے کہ "جائز ہے کہ پروردگار گرم لوہے میں آگ سے
نکلتے ہی برودت پیدا کر دے جسکی وجہ سے وہ چھونے والے کو سرد معلوم ہونے لگے اور
رنگ سرخ اوسکا دکھائی نہ دے۔ یا جسم سرد میں حرارت اور رنگ آتش پیدا کر دے"
مگر بیچارہ فخرالدین رازی کو یہ خبر نہوئی کہ اسمیں نزاع ہی نہیں ہے کیونکہ متنازع فیہ تو یہ بات
ہے کہ جسم گرم جسے انسان صحیح الحواس شدت حرارت کیحالت میں چھوئے اور اوسے یہ

حرارت محسوس نہو۔ اسلئے کہ اشاعرہ کی یہی رائے ہے پھر اوسکے لئے یہ جواب کیونکر کافی ہوگا۔

قول ابطال مصنف کے تمام کلام کا حاصل صرف اسقدر ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک رویت میں وجود شرائط اور عدم شرائط کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور اسیوجہ سے وہ لوگ سوفسطائیوں نہیں داخل ہو گئے ہیں لیکن ہم اسطرح تمھارے سامنے اشاعرہ کے کلام کا ماحصل بیان کرنا چاہتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ اس شخص کی چشم بصیرت کو تعصب کی راہوں نے کسطرح بیکار کر دیا ہے۔

سوفسطائیوں کا مذہب نفی حقائق اشیاء ہے (یعنے عالم بھر میں کوئی شے موجود نہیں حتی کہ خود وہ شخص بھی جو نفی کر رہا ہے) وہ کہتے ہیں کہ کسی شے کی حقیقت اوسکی حقیقت نہیں۔ لہذا آگ آگ نہیں اور پانی پانی نہیں وغیرہ وغیرہ اور ہوسکتا ہے کہ پانی آگ ہو اور پانی ہوا ور کچھ بھی نہو۔ انکی رائے کے بموجب لازم آتا ہے کہ آگ آگ نہو بلکہ پانی یا ہوا یا اور کچھ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ سفسطہ ہے اور اس سے محسوسات پر اعتماد بالکل اوٹھ جاتا ہے اور فن حکمت بھی باطل ہوا جاتا ہے جو کہ اشیا کی حقیقت سے بحث کرنیوالا ہے۔

مگر اشاعرہ کا یہ مسلک نہیں ہے۔ انکے کلام کا حاصل مسئلہ رویت وغیرہ میں تو یہ ہے کہ جتنے اشیاء موجود ہیں اونکا وجود بارادہ باریتعالے اور بہ قدرت خدا ہوتا ہے جو کہ اونکی علت تامہ ہے۔ اور جبکہ قدرت خدا علت تامہ ٹھہرے تو اسباب طبیعیہ کے وجود کیوقت لازم نہوا کہ کوئی شے موجود ہو۔ یا اونکے معدوم ہونے کے وقت معدوم ہو۔ (کیونکہ کسی چیز کے شروط و اسباب کو اوسکے وجود اصلی میں کوئی مداخلت ہی نہیں) البتہ عادت پروردگار عالم اس امر پر جاری ہوگئی ہے کہ وجود شرائط کے وقت اشیاء عالم موجود ہو جاتے ہیں اور اونکے معدوم ہونے کیوقت معدوم۔

یہی عادت جو طبیعت اشیاء میں سے قائم مقام وجوب ہوگئی ہے (یعنی اس عادت الٰہیہ کیوجہ سے لازم ہوگیا ہے کہ عالم کی تمام اشیا اپنی شرائط کیوقت موجود ہوں۔ اور معدوم ہونے کے وقت معدوم) اگرچہ باعتبار قدرت خدا کے لازم نہیں ہے۔ نہ وجوداً اور نہ عدماً۔

بلکہ عقلاً جائز ہے کہ تمام شرائط موجود ہوں پھر بھی وہ شے نہ پائی جائے۔ اور کوئی شرط بھی موجود نہو پھر بھی وہ شے موجود ہو جائے۔ کیونکہ اس سے کوئی محال عقلی لازم نہیں آتا اور

یہ نسبت قدرت خدا تعالیٰ کے ہے جو فاعل مختار ہے (نہ باعتبار کسی اور شے کے) مثلاً یہی مسئلہ رویت جسمیں ہم اسوقت بحث کر رہے ہیں۔ اوسکی چند ایسی شرطیں ہیں کہ جنکے پائے جانیکے وقت رویت کا وجود لازم ہے اور جنکے نہ پائے جانے کیوقت اسکا وقوع ناممکن ہے۔ مگر یہ تمام امور مطابق جریان عادت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی عادت قائم کرلی ہے کہ بعض موجودات کو اونکے اسباب طبیعیہ کے ساتھ پیدا کرتاہے اور جب وہ اسباب نہوں تو پیدا نہیں کرتا۔ پس رویت کا نہ حاصل ہونا شرائط کے موجود ہوتے وقت یا حاصل ہونا شرائط کے موجود نہوتے وقت عادۃً محال ہے کیونکہ عادت الٰہیہ کے برخلاف ہے۔ اگرچہ عقلاً جائز ہے جبکہ ہم قدرت فاعل اور اوسکے ارادہ کو وجود اشیاء کی علت تامہ مانیں۔ !! یہ ہے اشاعرہ کا مذہب !! اب اذکیاء کا گروہ بتائے کہ اسمیں سفسطہ کہاں سے آیا۔

اور جبکہ تمکو یہ بیان معلوم ہوچکا تو جتنے اعتراض بھی اس شخص (علامہ حلی) نے ان مباحث میں وارد کئے ہیں یا استبعادات اور تشنیعات کو ذکر کیا ہے اون سب کا جواب سہل ہوگیا۔

رہا امام رازی کا جواب تو وہ بمقابلہ ایک استبعاد کے ہے۔ اور وہ یہ کہ بعض لوگ اس بات کو بعید سمجھتے ہیں کہ گرم کیا ہوا لوہا ابھی تنور سے نکلے اور ذرا بھی نہ جلائے۔ تو امام رازی نے اسکے جواز اور امکان کیوجہ بیان کردی ہے یعنی ممکن ہے کہ پروردگار عالم اوس لوہے میں آگ سے نکلتے ہی وقت سردی پیدا کردیتا ہو۔ لہذا رازی کا جواب صحیح ہے آئندہ خدا کو معلوم

لیکن مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ "محل نزاع فیہ صرف اس قدر ہے کہ جو جسم (مثلاً لوہا) انتہائے حرارت میں ہو اور اُسے انسان صحیح الحواس شدت حرارت کیحالت میں چھوئے تو آیا اوسے حرارت اوسکی محسوس ہوگی یا نہیں"۔ اس مقام پر اصحاب امام رازی اوسے جائز بتاتے ہیں۔ تو اسکے جواب میں میں کہتا ہوں کہ میں نے ابھی بیان کردیا ہے کہ اس جائز ہونے کے کیا معنے ہیں اور یہ عقلاً جائز ہونا عادتاً محال ہونے کے منافی بھی نہیں ہے کیونکہ اشاعرہ یہ نہیں کہتے کہ عادۃً بھی ایسا ہونا محال نہیں ہے۔ مگر اس سے کوئی محال عقلی لازم نہیں آتا جسطرح کا استحالہ وجود و عدم کے اجتماع میں لازم آتا ہے۔ لہذا جائز ہے کہ پروردگار عالم کی وسیع قدرت اس سے متعلق ہو اور وہ اوسکی حرارت کو تاثیر سے روکدے۔ اور جسے اس کے انکار ہو اوسے چاہیے کہ جناب ابراہیم پر آگ کے بردوسلام ہوجانے سے بھی منکر ہوجائے جن سے باوجود آپکے آگ میں ڈالے جانیکے بھی آپ کا بدن نہ جل سکا۔

قول احقاق فاضل مخاطب نے جسقدر بھی اس فصل میں بیان کیا ہے وہ سب بدیہی
امر میں شک پیدا کر دینے یا نزاع لفظی بنانے کیطرف راجع ہے جیسا کہ سابقاً ہمنے تحقیق
کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اِس مقام پر ہم فاضل کے تمام مقدمات کا ضعف بہ تفصیل
بیان کرتے ہیں تاکہ کوئی ہمارے اس اجمال کے متعلق یہ نہ خیال کرے کہ توضیح کلام سے ہم
عاجز ہیں۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ اولاً ہی مسلم نہیں کہ تمام سوفسطائیہ حقائق اشیاء کے نفی کے
قائل ہیں۔ بلکہ افضل ترین سوفسطائیہ یعنے فرقہ لاادریہ جیسا کہ کتاب مواقف میں مذکور
ہے امور حسیہ کے باطل ہونے میں توقف کے قائل ہیں (یعنے معلوم نہیں کہ آیا حسیات کا
وجود یکسر نہیں ہے یا ہے)، نہ بالکل نفی حقائق اشیاء کے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنکی طرف یہ قول
منسوب کیا گیا ہے۔ کہ گھر کے اندر دھرے ہوئے برتن ممکن ہے کہ بڑے بڑے عالم فاضل
ہو گئے ہوں (اور ہمکو محسوس نہوتا ہو) اور اشاعرہ کے کلام کو ان ہی کے کلام سے مشابہ
بتایا گیا ہے۔ پس فاضل مخاطب نے جو کہا ہے کہ سوفسطائیہ گروہ مطلقاً نفی حقائق اشیاء کا
قائل ہے درست نہیں ہے۔ ہاں یہ نفی مطلق سوفسطائیہ کے ایک گروہ مسمّی عنادیہ کیطرف
منسوب ہے لیکن صرف ایک فرقہ سوفسطائیہ کے کلام سے اشاعرہ کے کلام کی عدم مناسبت
اس امر کو مستلزم نہیں کہ انکا کلام بالکل بھی سوفسطائیہ کے کلام سے مشابہ نہو (بلکہ اگر ایک گروہ
سوفسطائیہ کے کلام سے مشابہ نہیں تو دوسرے گروہ کے کلام سے تو ضرور مشابہ ہے) بالجملہ
جسقدر بھی فاضل مخاطب نے سوفسطائیہ اور اشاعرہ کے کلام میں فرق بتانے کیلئے تکلف
کیا ہے اوس سے اصل سفسطہ میں دونوں کا اشتراک مرتفع نہیں ہوتا۔ کیونکہ فاضل
مخاطب کی تقریر کے بموجب سوفسطائیہ گروہ اس بات کا منکر ہے کہ حقائق اشیاء اسباب
و مسببات کے ذریعہ سے موجود ہوتے ہوں اور اشاعرہ ان اسباب کے اسباب ہونے اور
مسببات کے مسببات ہونے سے ہی منکر ہیں۔ لہذا دونوں فرقے ایک بدیہی امر کے
وجود کی نفی کر رہے ہیں۔ اور یہ بات کچھ مخفی نہیں۔
نیز سوفسطائیہ کے کلام کی تقریر میں جو فاضل مخاطب نے کہا ہے کہ وہ لوگ اس امر کو جائز
بتاتے ہیں کہ پانی مثلاً در حقیقت آگ ہو (اور محسوس نہوتا ہو) تو یہ بھی درست نہیں اسلئے
کہ یہ تجویز ثبوت حقیقت اشیاء کی فرع ہے حالانکہ فرض یہ ہے کہ وہ لوگ سرے سے حقائق
اشیاء کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ نیز شرح مواقف میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ممکن نہیں

کہ عالم میں کوئی ایسا گروہ عقلا کا ہو جسکی طرف وہ قول منسوب ہو جو سوفسطائیہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے بلکہ درحقیقت ہر غلط گو اپنے مقام غلط میں سوفسطائی ہے۔ تو فاضل مخاطب مصنف علامہ کے اس کلام کو کہ ھل یبلغ احد من السوفسطائیۃ اسی مطلب پر کیوں محمول نہیں کرتا۔ تاکہ غلطی میں نہ پڑے۔

(ثانیاً) فاضل مخاطب نے حاصل کلام اشاعرہ کے بیان میں جو یہ کہا ہے کہ "اشیار اونکے نزدیک صرف بارادہ فاعل مختار اور اوسکی قدرت کے ذریعہ سے موجود ہوتے ہیں جو وجود اشیار کی علۃ تامہ ہے" قابل اعتراض ہے۔ اسلئے کہ یہ کلام تناقض ہیں۔ کیونکہ علۃ تامہ صرف قدرت ہی کو بتانا پھر یہ کہنا کہ اشیار عالم ارادہ فاعل مختار سے پائے جاتے ہیں۔ ایک دوسرے کے منافی ہیں۔ بلکہ بسا اس امر کے مشعر ہیں کہ ذات فاعل کو اس خلق و ایجاد میں کوئی مدخلیۃ ہی نہیں۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ علاوہ بریں خود پروردگار عالم اور اوسکی قدرت قدیمہ کی علت تامہ حوادث کے ہونے کے متعلق فن حکمت اور کلام دونوں میں بحثیں ہیں جو اپنے اپنے مقام پر مذکور ہیں۔ جنکا خلاصہ یہ ہے کہ اگر باری تعالی شانہ حوادث کی علت تامہ ہو تو یا حوادث کا قدیم ہوجانا لازم آئے گا یا باریتعالے کا حادث ہوجانا۔ اور توضیح اسکے کتب متداولہ میں اسقدر لکھدی گئی ہے کہ اوس سے زائد متصور نہیں۔ چاہئے کہ فاضل مخاطب ونھیں پڑھے اور سمجھے۔

رہے کلام مخاطب کے باقی مقدمات تو وہ بداہت و رحس کے مخالف امور کی تجویز اور مباحث سابقہ کی شرح میں مذکور شدہ مطالب کا دوہرانا ہے حالانکہ ہمنے سابقاً اسکے متعلق جو لکھنا تھا لکھدیا ہے اوسے یاد کرو۔

(ثالثاً) امام رازی کے کلام کی تاویل میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اوس استبعاد کے دفع کرنے کیلئے جسکی اوسنے تقریر کی ہے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر بعید از عقل ہے تو صرف یہی بات کہ کوئی شخص کسی جسم گرم کو چھوئے اور اوسے درحال حرارت بالکل گرمی نہ محسوس ہو۔ نہ مطلق جسم گرم کی حرارت کا نہ محسوس ہونا۔ جیسا کہ اوس صورت مستبعدہ کے تصویر و بیان سے معلوم ہوتا ہے۔ اور ہماری تقریر سابق سے جسمیں ہمنے بیان کردیا ہے کہ جو سننے یہ لوگ امر مستبعد کے بیان کرتے ہیں اوس سے کوئی فائدہ نہیں۔ وہ کلام بھی دفع ہوجاتا ہے جسے فاضل نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے کہ "ہمنے بیان کردیا ہے

کہ اس تجویز کے کیا معنی ہیں" (اسلئے کہ خواہ یہ معنے ہوں یا وہ بہرصورت مستبعد ہے)
(رابعاً) یہ جو کہا ہے کہ جو کوئی اسکا منکر ہو اوسے چاہئے کہ حضرت ابراہیم پر آگ کے برد و سلام ہو جانے سے بھی منکر ہو۔ قابل اعتراض ہے۔ کیونکہ خود فاضل نے اپنی اس شرح کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس انکار سے آیت کا انکار لازم نہیں آتا۔ بسبب جائز ہونے اس امر کے کہ حضرت ابراہیم کا واقعہ اس صورت سے ہوا ہو کہ پروردگار عالم نے آگ کی حرارت ہی سلب کر لی ہو۔ رہا اسکا جواب جو فاضل نے اوس حاشیہ میں لکھا ہے کہ "لفظ علی جو برداً و سلاماً علیٰ ابراهیم میں واقع ہے وہ بظاہر اس بات کو بتا رہا ہے کہ آگ باوجود آگ رہنے اور متصف بحرارت ہونے کے حضرت ابراہیم میں موثر نہو سکی۔ نہ یہ کہ بالکل ٹھنڈی ہو گئی ہو۔ ورنہ مناسب تھا کہ برداً کے ساتھ سلاماً نہ فرماتا"
تو مردود ہے اسلئے کہ مفسرین نے اجماع کر لیا ہے کہ یہ معنی درست نہیں۔ اور کیونکر درست ہو سکتا ہے حالانکہ اگر پروردگار صرف لفظ برداً پر اکتفا کرتا تو اسوقت علی مضرۃ کے معنے کا احتمال پیدا کرتا حالانکہ ایسا نہیں۔

اور یہ جو کہا ہے کہ "یہ بات وہ ہے جسے ذوق سلیم ہی سمجھتا ہے" تو اگر اس سے مراد اپنا ذاتی مذاق ہے تو وہ کسی دوسرے کیلئے حجت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اوس کا مذاق صفراوی جو عداوت اہلبیت و شیعیان اہلبیت کی تلخی سے مخلوط ہے ایسا ممکن ہے کہ کسی چیز کو خلاف واقع صورت میں سمجھے۔ جیسا کہ صفراوی مزاج والا شہد کو تلخ محسوس کرتا ہے۔ اور اگر غیروں کا ذوق صحیح مراد ہے تو بر تقدیر اوسکی حجیت کے مسلم نہیں کہ وہ لوگ بھی آیت کے وہی معنے سمجھتے ہوں جو فاضل مخاطب نے سمجھے ہیں۔ چنانچہ ہمنے واضح طور سے بیان کر دیا ہے۔ اور ہر ادنے فہم والا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے لیکن چونکہ شخص مغلوب و محجوج کی عادت ہی ہوا کرتی ہے کہ واضح باتوں کا بھی انکار کر دے اگرچہ ذوق سلیم و طبع مستقیم اوسکے صحت کی حاکم ہو لہذا فاضل سے ایسا ہونا کچھ مستبعد نہیں۔
جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ؎

وکم من عائب قولاً صحیحاً | وآفتہ من الفہم السقیم

(یعنی بہت سے لوگ قول صحیح کو بھی عیب لگاتے ہیں حالانکہ اوسکی مصیبت یہی ہے کہ وہ سمجھتے نہیں۔)

قول علامہ علیہ الرحمہ پانچویں بحث اس امر کے بیان میں کہ فقط وجود رویت

کی علۃ تامہ نہیں ہے۔ (یعنی محض کسی شے کا موجود ہونا اس امر کی علت نہیں کہ وہ شے دکھائی دے ورنہ لازم ہوتا کہ ہوا بھی دکھائی دے)

اشاعرہ نے اس مقام پر بھی تمام عقلا کی رائے سے مخالفت کی ہے اور جو امر کہ بداہۃً معلوم ہے اوسکے برخلاف حکم لگایا ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ محض کسی شے کا موجود ہونا اوسکے دکھائی دینے کی علۃ تامہ ہے اس بنا پر اونھوں نے تجویز کیا ہے کہ ہر شے جو موجود ہے وہ دکھائی دیگی خواہ وہ کسی چیز میں موجود ہو یا نہو اور خواہ مقابل ہو یا نہو۔ اسی لحاظ سے ان لوگوں نے تجویز کیا ہے کہ تمام کیفیات نفسانیہ مثلاً علم۔ ارادہ۔ قدرت۔ خواہش نفس لذۃ۔ اور غیر نفسانیہ جن تک نظر نہیں پہونچتی مثلاً خوشبوئیں۔ ذائقے۔ آوازیں۔ حرارت برودت وغیرہ از قبیل کیفیات ملموسہ آنکھوں سے دکھائی دے سکتی ہیں۔ (یعنی ممکن ہے کہ آدمی آواز کو آنکھ سے دیکھے۔ بوے بد۔ یا بوے خوش کو آنکھ سے دیکھے۔ علم وارادہ کو بھی آنکھ سے دیکھے وغیرہ وغیرہ)

حالانکہ اسمیں بالکل شبہہ نہیں کہ یہ قول بداہۃً مکابرہ ہے۔ اسلئے کہ ہر عاقل کو معلوم ہے کہ مزہ صرف زبان کی قوت ذوقیہ سے محسوس ہو سکتا ہے۔ نہ آنکھ سے۔ اور خوشبو یا بدبو صرف قوت شامہ سے محسوس ہو سکتی ہے نہ آنکھونسے اور حرارت وغیرہ کیفیات ملموسہ صرف قوت لامسہ سے محسوس ہو سکتی ہیں نہ نظر سے۔ اور آواز صرف کانوں سے محسوس ہو سکتی ہے۔ اسیوجہ سے اندھا آدمی بھی ان اعراض کو ادراک کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ چیزیں آنکھ سے محسوس ہونے والی ہوتیں تو اندھا آدمی انکو محسوس نہ کر سکتا۔ خلاصہ یہ کہ اس امر کا یقین قابل شک وشبہہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اسمیں شک کرے وہ سوفسطائی ہے۔ اور نہایت تعجب خیز تو یہ بات ہے کہ اشاعرہ نے یہ بھی تجویز کیا ہے کہ بڑا سے بڑا پہاڑ بغیر کسی حائل کے بھی ممکن ہے کہ ہمیں دکھائی نہ دے۔ اور یہ کیفیات نفسانیہ جو کسی طرح دیکھی نہیں جا سکتیں۔ دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ فقط اس قائل کی غفلت ہی غفلت ہے ورنہ اگر ذرا ہوش سنبھالے تو سمجھ سکے گا کہ میں غلط کہ رہا ہوں

قول ابطال میں کہتا ہوں کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے وجود سے رویت خدا تعالےٰ کے جائز ہونے پر استدلال کیا ہے۔ اور تقریر دلیل جیسا کہ مواقف اور اوسکی شرح میں مذکور ہے یوں ہے کہ رنگ۔ روشنی۔ حرکت سکون اجتماع و افتراق وغیرہ اعراض ہیں دکھائی

دیتے ہیں چنانچہ ظاہر و بدیہی ہے۔ اور جوہر کو بھی ہم دیکھتے ہیں کیونکہ جسم کا طول و عرض
بالضرور مرئی ہے۔ اور یہ طول و عرض[1] جوہر ہیں نہ عرض جو جسم میں قائم ہوتے ہیں کیونکہ یہ
بات ثابت ہو چکی ہے کہ جسم مرکب ہے جواہر فردہ (اجزائے لایتجزی) سے۔ لہذا یہ
طول (مثال کے طور پر فرض کر لیا جائے کہ جوہر نہیں ہیں) اگر عرض ہو اور کسی ایک جزو جسم میں قائم ہو
تو اوس جزو کا حجم دوسرے جزء سے ضرور زیادہ ہوگا۔ تو وہ قابل تقسیم ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل
ہے (کیونکہ متکلمین نے بیان کیا ہے کہ وہ جواہر فردہ جن سے اجسام طبعیہ کی ترکیب
ہوئی ہے بالکل قابل تقسیم نہیں ہیں نہ حساً اور نہ عقلاً) اور اگر ایک جزء جسم سے زیادہ میں
قائم ہوگا تو عرض واحد کا قیام دو محل میں لازم آئیگا حالانکہ یہ بھی محال ہے تو دراصل
طول و عرض کا دکھائی دینا عین جوہر جسم کا دکھائی دینا ہے۔ جنسے وہ جسم مرکب ہے۔
لہذا معلوم ہوا کہ صحت رویت جوہر و عرض دونوں میں مشترک ہے (یعنی دونوں ہی
آنکھوں سے محسوس ہوتے ہیں) اور اس صحت کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے جو حالت وجود
سے انکے مخصوص ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ وجود کے وقت تو رویت ہوتی ہے اور عدم
کے وقت معدوم ہو جاتی ہے اور اگر کوئی امر مصحح حال وجود میں نہوتا تو ترجیح بلا مرجح لازم
آتی لہذا بحالت وجود کوئی علۃ مصححہ رویت ہونی چاہیئے اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ علت
جوہر و عرض دونوں کے درمیان مشترک ہو ورنہ لازم آئیگا کہ امر واحد کی متعدد علتیں
ہوں حالانکہ یہ ناجائز ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ یہ علت مشترکہ کیا ہے؟ وجود ہے یا حدوث
(کیونکہ ان دونوں کے سوا جوہر و عرض میں کوئی امر مشترک نہیں) لیکن حدوث ایک امر
عدمی ہے۔ علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس اسوقت لامحالہ علت مشترکہ جوہر و
عرض اور واجب کے درمیان صرف وجود ہوگا کیونکہ یہی ان تینوں کے درمیان مشترک

---

[1] عرض اور عرض دو لفظ ہیں ایک بسکون اوسط یعنی عَرْض دوسرا بالفتح اوسط یعنی عَرَض۔
پہلا مقابل ہے طول کا اور دوسرا مقابل ہے جوہر کا۔ پہلے کے معنی چوڑائی کے ہیں۔ اور دوسرے
کے معنی یہ ہیں کہ بذات خود قائم نہو سکے بلکہ کسی محل میں ہو کر پایا جائے۔ پہلے کی دو قسمیں متکلمین نے کی ہیں
ایک جوہر اور ایک عرض جوہر وہ ہے جو جسم طبعی کی تعریف میں داخل ہے مذاق متکلمین پر۔ اور
عرض وہ ہے جو جسم عرضی یا سطح عرضی میں پایا جاتا ہے۔ مخاطب اس مقام پر پہلے عرض سے بحث
کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ جوہر ہے۔ عرض نہیں ہے۔

ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ رویت کے تحقیق کی علت خدا میں بھی موجود ہے (یعنی موجود ہونا)
پس صحت رویت بھی متحقق ہو گئی۔ یہی مطلوب ہے۔

ہاں اس دلیل سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ ہر موجود شے دیکھی جا سکے جیسے آوازیں۔
خوشبوئیں، نرمی و سختی اور ذائقہ وغیرہ۔ جیسا کہ اس شخص (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے کہا ہے
اور شیخ اشعری بھی اسکو تسلیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ صحت رویت سے تحقق رویت لازم
نہیں (یعنی اگرچہ رویت ہر شے کی ممکن ہے لیکن یہ لازم نہیں کہ ہر شے دکھائی بھی دیوے) کیونکہ
ہم ان اشیاء کو اسوجہ سے نہیں دیکھ سکتے کہ خدا کی عادت انکے دکھانے کی جاری نہیں ہوئی
مگر ساتھ ہی یہ محال بھی نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ انکی رویت کو بھی ہم میں اوسیطرح پیدا کر دے
جسطرح مرئی چیزوں کی رویت کی قوت پیدا کی ہے۔ لیکن ہمارے مخالفین سخت انکار کے ساتھ
بیچارے شیخ اشعری سے پیش آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تو مکابرہ ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہرگز یہ انکار بجز استبعاد کے اور کچھ نہیں جو عادۃً مرئی چیزوں سے پیدا
ہوا ہے (یعنے چونکہ علاوہ رنگدار چیزوں کے عادۃً آوازیں وغیرہ دکھائی نہیں دیتیں
اسیوجہ سے لوگ انکی رویت میں استبعاد کرتے ہیں) حالانکہ حقائق اشیاء اور وہ احکام
جو ثابت اور واقع کے مطابق ہیں اونکو عادات سے نہیں لیا جاتا بلکہ جو کچھ اونکے متعلق
عقل خالص جو شائبہ وہم اور تقلید سے بری ہو حکم لگائے وہ معتبر سمجھا جاتا ہے۔

یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت رویت کو بیان کر دیا جائے تاکہ طبائع سلیمہ
میں جو استبعاد پیدا ہوتا ہے وہ رفع ہو جائے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب آفتاب کی طرف
ہم نظر کریں اوسکے بعد آنکھ کو بند کر لیں تو بند کرنے کے وقت بھی ہمیں آفتاب کا ویسا ہی
یقین ہو گا جیسا آنکھ کھولے رہنے کی حالت میں تھا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت اوس
حالت کے مغایر ہے جسکو رویت کہتے ہیں۔ اور یہ حالت مغایرہ جو اوس حالت سے
زائد ہے محض حاسہ کا مغایر ہی ہونا نہیں ہے۔ جیسا کہ اپنے مقام پر ثابت ہے بلکہ
یہ ایک ایسی حالت ہے جسے پروردگار عالم بندہ میں پیدا کر دیتا ہے جو علم معقولات میں
بصیرت ہونے کے مشابہ ہے۔ اور جسطرح انسان کی بصیرت جسکا محل قلب انسانی ہے
اشیاء کا ادراک کرتی ہے اوسیطرح قوۃ بصریہ جسکا محل آنکھ کا حلقہ ہے اشیاء کا ادراک
کرتی ہے اور عقلاً جائز ہے کہ یہ حالت اشیاء کا ادراک بغیر کسی شرط و محل کے کر لے۔

اگرچہ ادراک اشیاء بالمقابلہ محال ہو۔ اور باقی شروط محض عادۃ ہیں۔ پس تجویز عقلی اور استحالہ دونوں عادی ہیں۔ جیساکہ ہم نے کئی مرتبہ بیان کیا ہے۔ اب اگر مصنف تامل کریں تو اونھیں معلوم ہو جائیگا کہ یہاں کوئی محل استبعاد کا نہیں۔ اور ان سب تقریروںکا مآل ایک ہی طرف راجع ہوتا ہے جسے ہم نے بیان کر دیا ہے۔

قول احقاق مخفی نہ رہے کہ جو کچھ بھی توجیہ و تعلیل اس فاضل نے بیان کی ہے اور اوسکا نام برہان رکھا ہے وہ محض تشکیک فی البدیہی ہے جیساکہ مصنف نے بیان کیا ہے۔ لہذا ہرگز قابل التفات نہیں جیساکہ تمام بدیہیات میں تشکیک قابل اعتبار نہیں ہوتی۔

نیز جس دلیل کو اوسنے اپنے شیخ اشعری کیطرف منسوب کیا ہے وہ تو اسقدر مختل و فاسد ہے کہ اسکو شبہہ بھی کہنا درست نہیں چہ جائیکہ دلیل۔ اس دلیل میں علاوہ اوسکے جو پہلے کہا گیا ہے اور بھی مفاسد ہیں جو کتب اہل کلام میں مذکور ہیں یہانتک کہ فخر الدین رازی نے بھی اسپر کئی سوال اپنی کتاب اربعین میں وارد کئے ہیں۔ مگر اونکے جواب دینے سے عاجز رہے ہیں جنھے ہم عنقریب بیان کرینگے۔ ان سب سے زیادہ بُری یہ بات ہے کہ اوسنے اوس لازم نقص کو مان لیا ہے جسے سوائے اشعری لاشعوری کے کوئی بھی مان نہیں سکتا۔ (یعنے اصوات وروائح وملموسات کا مرئی ہو سکنا)

اور اس مدافعۃ کا حال جو کہ شیخ اشعری اور اوسکے تابعین کو بمقابلہ شیعوں کے پیش آیا ہے ویسا ہی ہے جیسے کبھی دو شخصوں نے جنگ کی اور خوب دھول دھپا یہانتک کہ جو قوی تھا وہ غالب آیا اور دوسرے کے سینہ پر چڑھکر کھیلنے لگا یہانتک کہ دوسرےکا دم رک گیا۔ پھر جب اوس عاجز اور کمزور سے فارسی زبان میں پوچھا گیا جو بسبب اپنی جہالت کے اپنے عجز و کمزوری کو بھی نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اوس فلان آدمی سے تمھاری کیا ٹھہری تو وہ صرف اس قدر کہہ سکا کہ او لگد بر سینہ من میزند و من نفس میزدم۔ پس یہ تو ایسی مہمل بات ہے جسپر کم ہنسنا اور زیادہ رونا مناسب ہے۔ اور استبعاد عقلی کے دفع کرنے کیلئے جو فاضل مذکور نے بیان کیا ہے پس اوسکے متعلق تو کئی دفعہ کلام سابقاً ہو چکا دوبارہ اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے پھر رویت کے متعلق جو مشہور تحقیق کو ذکر

گیا ہے تو اوسکا مقتضے یہ نہیں ہے کہ رویت اور ابصار (آنکھ سے دیکھنا) ایک نہیں ہوتا تاکہ اشاعرہ کے اس امر کے تجویز کرنے سے جو استبعاد ہوتا ہے۔ کہ جو چیز دیکھنے کے قابل ہے اوسکا باوجود انکی شرائط موجود رہنے کے بھی دیکھا جانا ضروری نہیں ہے۔ وہ دفع ہوجائے بلکہ محل نزاع کی تحقیق کرنے کیلئے وہ تحقیق ذکر کیگئی ہے اور ہم میں اور اشاعرہ میں اس امر کے متعلق تو کوئی نزاع ہی نہیں ہے کہ بغیر دیکھے ہوئے بھی علمی انکشاف پورا پورا حاصل ہوسکتا ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہیں۔ اور جو لوگ کسی چیز کے وجود سے اوسکی رویت کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی اسکے قائل نہیں ہیں کہ جو چیز دیکھی جاتی ہے اوسکا کوئی نقش اوسکے دیکھنے کے وقت آنکھ میں اُترتا ہے یا اوس چیز سے جو دیکھنے میں آتی ہے کوئی شعاع نکل کر آنکھ سے متصل ہوجاتی ہے غرض ان امور میں تو نہ ہم کو اختلاف ہے اور نہ مخالفین اشاعرہ وغیرہ کو کیونکہ پہلی صورت (انکشاف علمی کے حاصل ہونے) کا ممکن ہونا ہم بھی تسلیم کرتے ہیں اور دوسری صورت (کہ مرئی کی کوئی شکل آنکھ میں نہیں اوترتی) سے اشاعرہ کو بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ محل نزاع وہی ہے جسکو اوپر فاضل مخاطب نے بیان کیا کہ "جب ہم آفتاب کیطرف نظر کریں اوسکے بعد" تا آخر کلام۔ جیسا کہ شرح مواقف اور جدید شرح تجرید میں بیان ہوا ہے پس اسکے ذکر میں سوائے کاغذ سیاہ کرنے اور روشنائی ضائع کرنے کے اور تو کوئی فائدہ صاحبان عقل و بصیرت کو نظر نہیں آتا۔

قول علامہ علیہ الرحمہ چھٹی بحث اس امر میں کہ ادراک کوئی معنی نہیں ہے اور فرقہ اشاعرہ نے اس امر میں تمام عقلاء کی مخالفت کرکے ایک بالکل نئی اور ایسی عجیب وغریب راہ اختیار کی ہے جسکے سبب سے اونکا واضح بدیہی اور یقینی امور تک سے انکار کرنا لازم آتا ہے اسلئے کہ تمام عقلاء اس امر کے قائل ہیں کہ ہلوگو نیں ادراک کی صفت ہم لوگوں کی اسطرح زندہ ہونے سے صادر ہوتی ہے جسمیں کسی قسم کی آفت نہ ہو یعنی ہم میں سے وہ شخص ادراک کرتا ہے جو صرف زندہ اور باہوش وحواس ہو۔ برخلاف اسکے اشاعرہ کا اعتقاد ہے کہ ادراک کی صفۃ کسی شخص کو حاصل نہیں ہوتی بلکہ اوس معنے کو حاصل ہوتی ہے جو ادراک کرنے والے شخص کو حاصل ہوتا ہے پس اگر ادراک کرنے والے شخص میں وہ معنے پایا جائیگا تو اوسکو ادراک بھی حاصل ہوگا اگرچہ تمام شرائط ادراک مفقود بھی ہوں اور اگر کسی شخص میں وہ معنے نہیں پایا جائیگا تو ادراک بھی اوسکو نہ حاصل ہوگا اگرچہ

ادراک کے تمام شرائط موجود بھی ہوں - اور اشاعرہ نے اپنے اس خیال کے سبب سے
اسکی بھی تجویز کی ہے کہ جو چیزیں موجود نہیں ہیں بلکہ معدوم ہیں اونکا بھی ادراک ہو سکتا
ہے اسلئے کہ ادراک کی شان سے ہے یہ کہ دیکھنے کے قابل چیزیں فی نفسہ جس حالت
میں ہوں اونسے متعلق ہو جائے - پس ادراک کی یہ شان جسطرح مرئی چیزوں کی حالت
وجود میں پائی جاتی ہے اوسیطرح اوسکی حالت عدم میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ ہم میں
سے ہر شخص کل موجودات کا ایسا ادراک کر لیتا ہے جو عموم تعلق میں بمنزلہ علم کے قرار پاتا
ہے - پس اس بنا پر لازم آتا ہے کہ ادراک معدوم سے بھی متعلق ہو جائے اور اوس چیز سے
بھی جو آئندہ پائی جائیگی اور اوس سے بھی جو پہلے موجود تھی اور اس سے بھی کہ ان کل
چیزونکا ادراک کل حواس سے ہو سکے یعنے چکھنے سے بھی اور سونگھنے سے بھی اور چھونے
سے بھی اور سُننے سے بھی اسلئے کہ مزوں اور خوشبوؤں کے دیکھنے اور معدوم چیزونکے
دیکھنے میں تو کوئی فرق نہیں ہے اور جسطرح اس امر کا علم بدیہی اور واضح ہے کہ معدوم
چیزونکا دیکھنا محال ہے اوسیطرح اس امر کا علم بھی بدیہی اور واضح ہے کہ مزوں اور خوشبوؤنکا
دیکھنا بھی محال ہے - اسیطرح ادراک کا تعلق کسی معنے سے قرار دینے میں یہ بھی لازم آتا ہے
کہ ہملوگ باوجود سخت اور بڑی چیزوں کے حائل ہونیکے بھی کسی چیز کو ضرور دیکھیں اور یہ
بھی لازم آتا ہے کہ اگرچہ کوئی چیز حائل نہ بھی ہو جب بھی ہملوگ بڑے ہاتھی یا اونچے
پہاڑ تک کو نہ دیکھ سکیں اس تقدیر پر کہ وہ معنی جس سے ادراک حاصل ہوتا ہے
پہلے مثال میں پایا جائے اور دوسری مثال میں نہ پایا جائے اور یہ بھی صحیح ہو کہ ہم اوس
معنے کو بھی دیکھ سکیں جس سے ادراک حاصل ہوتا ہے اسلئے کہ وہ معنی موجود تو ضرور
ہے اور ان حضرات اشاعرہ کے خیال کے مطابق ہر موجود چیز دیکھنے کے قابل ہوتی ہے
اور اسی طرح سلسلہ بڑھتا چلا جائے کہ اس معنے کو جس معنے کے سبب سے دیکھ سکتے ہیں اوسکو
بھی دیکھ سکیں پھر اوس معنے کو جس معنے سے دیکھ سکتے ہیں اوسکو بھی دیکھیں الی غیر نہایہ
کیونکہ معنے کا دیکھنا بھی تو کسی دوسرے معنے کے سبب سے ہوگا - پس دنیا میں کون شخص
ایسی عقل و فہم کا ہے جو اپنے لیئے اسکو پسند کرے کہ جو لوگ مزے - بو - گرمی - سردی
آواز وغیرہ کے بھی آنکھ سے دیکھنے اور علم - قدرت - مزے - بو - آواز وغیرہ کے بھی ہاتھ
سے چھونے اور زبان سے چکھنے اور ناک سے سونگھنے اور کان سے سُننے کے قائل ہوں

اونکا مذہب اختیار کرے بس کیا یہ سراسر سفسطہ اور بدیہیات و محسوسات کا بھی انکار کرنا نہیں ہے ؟ اور کیا سوفسطائیوں تک نے بھی اسقدر مبالغہ انکار بدیہیات و محسوسات میں کیا ہے جیسا اشاعرہ کا حال ہے ؟ ہرگز نہیں ہرگز نہیں۔

قول ابطال مصنف (علامہ حلی علیہ الرحمہ) نے گو لفظ ادراک استعمال کیا ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس سے اونکی مراد رویت ہے اور اونکے کلام کا خلاصہ اور محصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ اشاعرہ اس امر کے قائل ہیں کہ رویت ایک معنے ہے جو ادراک کرنیوالے میں حاصل ہوتا ہے اور اوسکا حاصل ہونا کسی شرط پر موقوف نہیں ہوتا۔ پس یہ تو وہی بحث ہے جسکا ذکر پہلے ہی کئی مرتبہ میں کر چکا ہوں اور یہ بھی بیان کر چکا ہوں کہ اشاعرہ کا مطلب اس کلام سے کیا ہے۔

پھر یہ جو کہا ہے کہ " اشاعرہ نے اسی سبب سے معدوم چیزوں کی ادراک حاصل ہونے کو بھی جائز قرار دیا ہے کیونکہ ادراک کی شان سے یہ ہے کہ مرئی چیز فی نفسہ جس حالت پر بھی ہو اوس سے متعلق ہو جائے اور یہ شان جسطرح اوسکے حال وجود میں حاصل ہوتی ہے اوسیطرح حال عدم میں بھی حاصل ہوتی ہے " پس یہ بھی بالکل باطل استدلال ہے جسکا دعوے بھی بالکل اختراعی ہے کیونکہ رویت کا ایک ایسا معنے ہونا جو دیکھنے والے میں حاصل ہوتا ہے اسکو موجب نہیں ہے کہ معدوم سے بھی رویت کا تعلق جائز ہو سکے بلکہ مدعی یہ ہے کہ رویت کا معنے ہر موجود سے متعلق ہوتا ہے جیساکہ فصل سابق میں خود علامہ نے بیان کیا ہے۔ رہا معنے رویت کا معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہونا پس یہ تو اشاعرہ کا مذہب نہیں ہے اور نہ جو عقائد و اقوال اونکے رویت کے بارے میں ہیں اُنسے یہ لازم آتا ہے کہ رویت کا معنے معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہو۔ پھر یہ جو کہا ہے کہ " جسطرح اسکا علم بدیہی یقینی اور واضح ہے کہ مزوں اور خوشبوؤں کا آنکھ سے دیکھنا محال ہے اوسیطرح اسکا علم بھی بدیہی یقینی اور واضح ہے کہ معدوم چیزوں کا دیکھنا بھی محال ہے " پس اسکے متعلق بھی میں ذکر کر چکا ہوں کہ اگر محال کہنے سے اونکا مقصود محال عقلی ہے تو قابل تسلیم نہیں کیونکہ عقل تو تجویز کرتی ہے کہ رنگ بو مزہ اور معدوم چیزونکو بھی آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ اور اگر محال کہنے سے اونکا مقصود محال عادی ہے تو یہ مسلم ہے لیکن اسمیں اعتراض نہیں کرنا چاہیے کیونکہ جو حقائق دینی

اور براہان سے ثابت ہو چکے ہیں اونہیں محض عقلی استبعاد کسی طرح قادح نہیں ہو سکتا
بعد ازاں یہ جو کہا ہے کہ "اگر اس معنی رویت کو موجود تسلیم کریں تو چاہیے کہ ہم اسکو دیکھ
بھی لیں کیونکہ یہ بھی موجود ہے اور ہر موجود چیز کو آنکھ سے دیکھ سکتے ہیں۔ پھر اس معنی کے
لئے بھی ایک معنی چاہیے اسطرح سلسلہ غیر نہایت تک ہو جائیگا کیونکہ معنے کا دیکھنا بھی کسی
دوسرے معنے کے سبب سے ہوگا"۔ پس اسکا جواب یہ ہے کہ بیشک عقل تجویز کرتی ہے کہ
جو چیز موجود ہوگی وہ دیکھی جا سکتی ہے اگرچہ عادت کے اعتبار سے اوسکا دیکھا جانا
محال ہو۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب رویت کا وجود ہوگا تو صحیح ہے کہ وہ خود آپ سے آپ
دکھائی دے اور اوسکے دیکھنے کے لئے کسی دوسری رویت کی ضرورت نہیں ہوگی
پس اب تو تسلسل ختم ہو گیا جیسا کہ وجود کے متعلق بر تقدیر اوسکے موجود ہونے کے ذکر
ہو چکا ہے پس اب اسمیں بھی کسی قسم کا استحالہ یا استبعاد نہیں ہے اور نہ بداہت یا یقین کا
مقابلہ ہے۔ اور ان امور کے علاوہ جو کچھ طعن و تشنیع اور استبعاد و تعجب (علامہ نے)
اشاعرہ کے عقائد پر ظاہر کیا ہے پس اون سب کا جواب تو کئی مرتبہ گذر چکا ہے۔ اس
دفعہ بھی اونکا جواب ان دو شعروں میں دیدیا جاتا ہے۔ شعر

وذی سفہ یواجہنی بجہل واکرہ ان اکون لہ مجیبا
یزید سفاہتہ وازید حلما کعود زادہ الاحراق طیبا

یعنے بہت سے احمق لوگ ایسے ہیں جو اپنے جہل سے ہمارا مقابلہ کرتے رہتے ہیں لیکن میں
اونکا جواب دینا مکروہ سمجھتا ہوں۔ میرا مقابلہ کرنے سے اوسکی تو سفاہت بڑھتی جاتی ہے
اور میرا حلم زیادہ ہوتا جاتا ہے مثل عود کی لکڑی کے کہ جسقدر بھی اوسکو جلائیں اوسکی
خوشبو زیادہ ہی ہوتی جائیگی۔

قول احقاق پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف علامہ علیہ الرحمہ کا کلام اس بحث میں بھی صریح
اور واضح ہے کہ اونھوں نے ادراک سے مراد محض رویت نہیں لی ہے بلکہ ادراک عام مراد
لیا ہے اور اس دعوے پر کہ اونکی مراد عام ادراک ہے سب سے واضح اور صاف دلیل
ممدوح کا وہ کلام ہے جسکو اس بحث کے آخر میں لکھا ہے کہ "کون صاحب عاقل شخص
اسکو اپنے نفس کے لئے پسند کر سکتا ہے کہ جو لوگ مزہ۔ بو۔ گرمی۔ سردی۔ اور آواز کو آنکھ
سے دیکھنے اور علم۔ قدرت مزے۔ بو کو ہاتھ سے چھونے کے قائل ہیں اونکا مذہب اختیار

کرے" تا آخر کلام۔ پس جب خود جناب علامہ نے عام ادراک کو بیان کرکے مثالوں سے اوسکو سمجھا بھی دیا ہے تو اب مخاطب کا ممدوح کے لفظ ادراک سے محض رویت کا مقصود سمجھنا کس قدر بعید ہے اسلئے کہ اگر مصنف علیہ الرحمہ نے ادراک سے محض رویت مراد لی ہوتی تو علم۔ قدرت مزے اور بو کو ہاتھ سے چھونے اور زبان سے چکھنے اور ناک سے سونگھنے اور کان سے سُننے کا ذکر نہ کرتے حالانکہ ان کل چیزوں کو ذکر کیا ہے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ "یہ تو وہی بحث ہے جسکا ذکر پہلے ہی کئی مرتبہ میں کرچکا ہوں" پس جہاں جہاں مخاطب نے اسکے متعلق کچھ لکھا ہے وہاں ہمنے بھی اوسکی حقیقت اچھی طرح ظاہر کردی ہے پھر یہ جو کہا ہے کہ "رویت کا ایسا معنی ہونا جو دیکھنے والے میں حاصل ہوتا ہے اسکو موجب نہیں ہے کہ معدوم سے بھی رویت کا تعلق جائز ہوجائے بلکہ مدعی یہ ہے کہ رویت کا معنے ہر موجود سے متعلق ہوتا ہے جیساکہ فصل سابق میں خود علامہ نے بیان کیا ہے رہا معنے رویت کا معدوم چیزوں سے بھی متعلق ہونا پس یہ تو اشاعرہ کا مذہب نہیں ہے اور نہ جو عقائد و اقوال اونکے رویت کے بارے میں ہیں اونسے لازم آتا ہے" پس اس کلام کی لغویت بھی ظاہر ہے کیونکہ علامہ علیہ الرحمہ نے فصل سابق میں جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اشاعرہ اس امر کے قائل ہیں کہ کسی چیز کے دیکھے جانیکی علت اوسکا وجود ہے اور کتاب تجرید کے جدید شارح نے امام الحرمین کی تصحیح اس مشہور دلیل کے بعض مفاسد کے دفع کرنیکی متعلق ذکر کی ہے جسمیں صرف وجود کا سبب و علت رویت قرار پانا ماخوذ ہے جیساکہ شارح نے سابق میں نقل کیا ہے اور اون مفاسد کو دفع اسطرح کیا ہے کہ علت سے مراد خاص اس دلیل میں وہ چیز ہے جسکا رویت سے متعلق ہونا صحیح ہو نہ وہ چیز جو صحت میں موثر ہو جیساکہ اکثر لوگوں نے سمجھا ہے۔ پس امام الحرمین کی اس تاویل کی بنا پر بھی لازم آتا ہے کہ معدوم چیزیں دیکھی جاسکیں کیونکہ ان لوگوں نے اپنے امام الحرمین کی شہادت کی بنا پر وجود کو رویت سے متعلق قرار دیا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود صرف ایک امر اعتباری انتزاعی ہے اور خارج میں موجود نہیں ہے کیونکہ خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے وہ تو "موجود" ہے نہ "وجود" جیساکہ اپنے مقام پر ثابت ہوچکا ہے۔ اسپر اگر کوئی شخص کہے کہ ممکن ہے وجود سے مراد موجود ہی ہو یعنے اشاعرہ جو کہتے ہیں کہ رویت کی علت کسی چیز کا وجود ہے تو اس سے مراد اونکی یہ ہو کہ رویت کی علت کسی چیز کا موجود رہنا ہے جیساکہ شارح کا کلام بھی اسکی طرف مشعر ہے مسامحۂ مشہود کی بنا پر کہ لوگ غفلت سے بجائے موجود کے وجود کا لفظ استعمال کردیتے ہیں تو اسکے جواب میں ہم کہینگے

کہ اس احتمال سے کوئی نفع نہیں حاصل ہو سکتا کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یا موجود سے تمھاری مراد مفہوم موجود مطلق ہے پس اوس پر بھی وہی اعتراضات ہونگے جو وجود پر ہوئے۔ یا موجود سے مراد وہ چیز ہے جو موجود کا مصداق قرار پا سکے پس وہ کوئی امر واحد مشترک درمیان جوہر اور عرض کے نہیں ہے جیسا کہ دلیل مذکور میں ماخوذ ہے۔ پھر مخاطب نے مزے۔ بو وغیرہ کے دیکھے جانیکے استبعاد کے دفع کرنے میں جو کچھ کلام مردود بیان کیا ہے (کہ اگر یہ مراد ہے تو یہ جواب ہے اور اگر یہ مراد ہے تو یہ جواب ہے) تو اسکا جواب بھی اوسی کلام سے واضح ہے جسکو ہمنے سابقا ذکر کیا ہے پس وسکو اوس مقام پر دیکھ لینا چاہیئے۔ پھر رویت کے متعلق تسلسل لازم آنے کے جواب میں مخاطب نے جو یہ لکھا ہے "ہم کہتے ہیں کہ جب رویت کا وجود ہوگا تو صحیح ہے کہ وہ خود آپ سے آپ دکھائی دے اور اوسکے دیکھنے کیلئے کسی دوسری رویت کی ضرورت نہیں ہوگی" پس یہ بھی بے وجہ ہے کیونکہ رویت کے آپ سے آپ دکھائی دینے کی کوئی دلیل مخاطب نے بیان نہیں کی لہذا مخاطب کے علمائے متکلمین نے رویت کے متعلق جس قاعدہ کلیہ کو ذکر کیا ہے اوسمیں تخصیص کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ فاسد وہ کلام ہے جسکو مخاطب نے بیان کیا ہے کہ "قوم نے تسلسل فی الوجود کو بر تقدیر اوسکے موجود ہونیکے اوسیطرح دفع کیا ہے جسطرح میں نے تسلسل فی الرویۃ کو ذکر کیا ہے" پس یہ بھی ایک افترا ہے کیونکہ اون لوگوں نے تو یہ کہا ہے کہ وجود کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو خارج میں موجود ہو ورنہ چاہیئے کہ پھر اوسکے لئے بھی ایک اور وجود خارج میں ہو اور اسطرح وجودات خارجیہ کا سلسلہ غیر متناہی ہوتا جائے پس اون لوگوں نے کہیں بھی یہ نہیں کہا ہے کہ وجود کے فی نفسہ موجود ہوجانے سے تسلسل ختم ہوجاتا ہے نہ دوسرے وجود سے۔ لہذا رویت کو وجود سے تشبیہ دینا غلط ہوا۔ آخر کلام میں مخاطب نے علامہ علیہ الرحمہ کے استبعاد دفع کرنے میں جو دو شعر ذکر کئے ہیں پس حقیقت یہ ہے کہ وہ علامہ علیہ الرحمہ کے شان پر صادق نہیں آتے بلکہ مخاطب کا اون دونوں شعروں کو علامہ علیہ الرحمہ پر چسپاں کرنا ایسا ہی ہے جیسا ابو العلاء معری نے اشعار مندرجہ ذیل کو مخاطب ایسے لوگوں کی شان میں لکھا ہے جو یہ ہیں:۔

اذا وصف الطائی بالبخل مادر — وعیر قسا بالفہاہۃ باقل

وقال السہی للشمس انت خفیۃ — وقال الدجی للصبح لونک حائل

وطاولت الارض السماء سفاہۃ — وفاخرت الشہب الحصی والجنادل

فیا موت زران الحیوٰۃ ذمیمۃ ویا نفس جودی ان دھرک ہازل

یعنے جب زمانہ میں اسقدر انقلاب آجائے کہ مادر ایسا مشہور بخیل شخص حاتم طائی ایسے سخی اور کریم کو بخیل کہے اور باقل ایسا بے زبان شخص قس ایسے فصیح و بلیغ کو کلام کرنے سے عاجز قرار دے اور سہی ایسا چھوٹا اور دھیمی روشنی کا ستارہ آفتاب سے کہے کہ تو مخفی ہے اور شب کی تاریکی صبح سے کہے کہ تیرا رنگ سیاہ ہے اور زمین حماقت سے آسمان کا مقابلہ بلندی میں کرے اور سنگ ریزے اور چھوٹے پتھر ستاروں پر فخر کریں تو ایسے انقلاب کیوقت اے موت تو پہونچ جا کیونکہ ایسی حالت کی زندگی مذموم ہے اور اے نفس جان دیدے کیونکہ تیرا زمانہ ختم ہوا۔

قول علامہ علیہ الرحمۃ ساتویں بحث اس امر میں کہ خداوند عالم کی رویت (یعنی اوسکا دیکھا جانا) محال ہے اشاعرہ نے اس مسئلہ میں بھی تمام عقلار کی مخالفت کی ہے کیونکہ اون لوگوں نے اعتقاد کرلیا ہے اور حکم کردیا ہے کہ خداوند عالم دیکھا جاسکتا ہے۔
رہے فلسفی حضرات! اور فرقہ شیعہ اور فرقہ معتزلہ پس ان سبنے خدا کی رویت سے انکار کیا ہی جسکو سب جانتے ہیں اور یہی حق بھی ہے جسمیں کسی قسم کا شک و شبہہ نہیں ہوسکتا! اور فرقہ مشبہ و مجسمہ بھی خدا کے رویت کو جائز کہتا ہے کیونکہ اون لوگوں کے خیال میں خدا جسم ہے اور جسم کو ہر شخص دیکھ سکتا ہے اسی سبب سے اوسکا قول ہے کہ خداوند عالم کا دکھائی دینا ممکن ہے اور اگر خداوند عالم کو وہ لوگ جسم اور جسمانیات سے مجرد سمجھتے تو وہ بھی اوسکی رویت کو محال سمجھتے پس اسی سبب سے ہم کہتے ہیں کہ اشاعرہ تمام عقلار کے مخالف اعتقاد کرتے اور بدیہیات تک سے مقابلہ کرتے ہیں اسلئے کہ بدیہی طور پر معلوم ہے کہ جو ذات نہ جسم ہے اور نہ کسی جسم میں حلول کئے ہوئے ہے نہ کسی جہت میں ہے نہ مکان میں نہ چیز میں نہ کسی چیز کے مقابل ہے نہ بحکم مقابل میں اوسکا دیکھا جانا ہرگز ہرگز ممکن نہیں ہے۔ پس جو شخص اسمیں مکابرہ کرکے اس کو ممکن کہے اوسنے بدیہی امر کا انکار کیا جسکے ارتکاب کے سبب سے سوفسطائی ہوگیا! اور محض یہی نہیں کہ اس مسئلہ میں حضرات اشاعرہ نے صرف عقل اور عقلار ہی کے خلاف کیا ہے بلکہ خود کلام مجید کی بہت سی آیات کا بھی انکار کیا جو واضح طور سے اسپر دال ہیں کہ خداوند عالم کی رویت محال ہے چنانچہ خدا سورۂ انعام میں ارشاد فرماتا ہے۔ لاتدرکہ الابصار (کہ خدا کو آنکھیں دیکھ ہی نہیں سکتی ہیں!) اس آیۃ میں خدا کی مدح ہے کیونکہ اسکو دو مدحوں کے

درمیان میں ذکر کیا ہے (چنانچہ ماقبل و مابعد یہ ہے ذلکم اللہ ربکم لا الہ الا ھو خالق کل شیٔ فاعبدوہ و ھو علی کل شیٔ وکیل لا تدرکہ الابصار و ھو یدرک الابصار و ھو اللطیف الخبیر) لہذا درمیان کا یہ آیہ بھی خدا کی مدح ہی ہے کیونکہ کسی کلام میں دو مدحوں کے درمیان میں ایسا جملہ داخل کردینا جو مدح سے متعلق نہ ہو قبیح ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اگر کوئی شخص اسطرح کلام کرے وہ فلاں شخص عالم ہے فاضل ہے روٹی کھاتا ہے زاہد ہے پرہیزگار ہے" تو اسکا کلام برا معلوم ہوگا۔ پس جب خدا نے اپنی مدح میں لا تدرکہ الابصار کہا تو اب اوسکی رویت کا ثابت ہونا اوسکا نقص ہوگا اور خداوند عالم کا ناقص ہونا محال ہے۔ اسیطرح دوسری جگہ (سورۂ اعراف میں) حضرت موسے سے خدا نے فرمایا ہے لن ترانی (اے موسیٰ تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکوگے) اور عربی قواعد کے واقف حضرات جانتے ہیں کہ لفظ لن ہمیشہ کی نفی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس جب خدا کا دیکھا جانا حضرت موسیٰ ؑ کے حق تک میں محال ثابت ہوا تو دوسروں کے حق میں بدرجہ اولے محال ہوگا۔ اسیطرح سورہ نساء میں ارشاد باری ہے فقد سالوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جھرۃ فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم (یعنی انکے بڑے لوگ موسیٰ سے اس سے بھی بڑی لغو درخواست کر چکے ہیں لگے کہنے۔ ہمیں اللہ کو کھلے طور پر دکھا دو پس اونکی شرارت کیوجہ سے اونکو بجلی نے آلیا) پس اگر خداوند عالم کی رویت ممکن یا جائز ہوتی تو وہ لوگ اپنی خواہش دیدار پر مذمت کے مستحق نہ ہوتے اور نہ اونکے سوال کو ظلم ایسے لفظ سے بیان کیا جاتا۔ پس چونکہ علم و عقل کا بھی یہی حکم ہے کہ خدا کا دکھائی دینا محال ہے اور محکم قرآن بھی اسی پر دلالت کرتا ہے لہذا اس حکم پر عقل و نقل دونوں کا متفق ہونا ثابت ہوگیا لیکن فرقہ اشاعرہ اسکے خلاف کا قائل ہے اور جو امر بداہت سے واضح ہے اوسکا انکار کرتا ہے اور جو امر کلام مجید سے ہویدا ہو چکا ہے اوس سے روگردانی کرتا ہے پس جو فرقہ بداہت تک سے مخالفت کرے وہ اون امور میں کیوں نہ مخالفت کریگا جو غور و فکر سے معلوم ہوتے اور وقت نظر سے سمجھ میں آتے ہیں اسیطرح جو لوگ محکمات قرآن مجید تک کی مخالفت کرتے ہیں وہ احادیث کی مخالفت کیوں نہ کرینگے۔ لہذا ایسے فرقہ کی پیروی کرنا یا اونپر اعتماد کرنا یا اونکے اقوال و عقائد کا اختیار کرنا اور اونکو امام اور مقتدی قرار دینا کیونکر جائز ہو سکتا ہے۔ پس کیا ایسے لوگوں سے بڑھکر بھی کوئی شخص دل کا اندھا ہو سکتا ہے جو اس قسم کے عقائد

رکھتے ہیں اور لوگوں کو کیا ہو گیا ہے جو ایسوں کا مذہب اختیار کرتے ہیں جن سے نہ تو کسی قسم کی کرامت ہی ظاہر ہوئی اور نہ تقوے و پرہیزگاری ہی کا ظہور ہوا اور نہ یہی ثابت ہوا کہ وہ لوگ بدیہیات کو تسلیم کرتے ہیں اور جو امور قرآن سے واضح ہیں! اونکا اعتقاد رکھتے ہیں بلکہ اونکی حالت تو یہ ہے کہ منصوصات کلام مجید تک کی مخالفت کرتے اور جو امور بدیہیات کی ضد ہیں اونکے بھی مرتکب ہوتے ہیں۔

آخر کلام میں یہ بھی ظاہر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر گمراہو نکو اونکے حال پر چھوڑ دینا اور اونکو راہ حق کا نہ بتانا جائز ہوتا تو ہم ہرگز اس کلام کو طول نہ دیتے اور نہ اس فرقہ کے اسقدر لغویات و مہملات کو نقل کرتے مگر خداوند عالم نے تو ہم لوگوں پر فرقہ عامہ وجہال کی ہدایت واجب کر دی ہے چنانچہ ارشاد فرماتا ہے۔ ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلہم یحذرون کہ لوگو نکو چاہیئے جب احکام خدا کا علم حاصل کر کے اپنے جاہل قوم کیطرف جائیں۔ تو اونکی ہدایت کریں تاکہ وہ لوگ بھی بری راہ سے بچیں۔ دوسری جگہ فرماتا ہے من اہتدی فانما یہتدی لنفسہ ومن ضل فانما یضل علیہا۔ یعنی جو شخص سیدھے رستہ چلا وہ اپنے ہی لئے سیدھے رستہ چلتا ہے اور جو گمراہ ہوا اوسکا وبال بھی اوسیکے سر ہے۔ انھیں وجوہ سے ہمنے بھی اس فرقہ کی ہدایت کیلئے اونکے باطل عقائد کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

قول ابطال مصنف نے اس مبحث میں لوگوں کے اختلافات متعلق رویت خداوند عالم کو بیان کیا ہے اور اس امر کو کہ تمام فرقہائے اسلام کے خلاف فرقہ اشاعرہ ہی خاص طور پر رویت خداوند عالم کے ممکن ہونیکو ثابت کرتا اور اسکے جائز ہونے کا معتقد ہے۔ ایک دعوے تو یہ ہے دوسرا دعوے یہ کیا ہے کہ فرقہ اشاعرہ نے اپنے اس اعتقاد میں ضرورت اور بداہت کا مقابلہ کیا ہے جسکی دلیل مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ جو چیز جسم نہیں ہے اوسکا دیکھا جانا ممکن ہی نہیں ہے۔ پس میں کہتا ہوں کہ تملوگونکو معلوم ہو چکا ہے کہ ہمنے رویت کے جو معنے ذکر کئے ہیں اوس معنے سے رویت اجسام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہے لیکن بات یہ ہے کہ عادت اسکی جاری ہو گئی ہے کہ رویت جسم مقابل سے مختص سمجھی جاتی ہے (یعنی عام طور پر یہی جاری ہے کہ وہی چیز دکھلی جاتی ہے جو جسم ہو اور دیکھنے والے کے مدمقابل موجود ہو اور جو چیز ان دونوں صفتوں سے خالی ہوتی ہے وہ دیکھی نہیں جاتی) اور تم لوگوں کو معلوم ہو چکا ہے کہ خداوند عالم نہ تو جسم ہے اور نہ

اوسکی جہت ہے بلکہ اوسکا مقابلہ یا مواجہہ یا آنکھ کا اوسپر غالب آنا یا اسی قسم کے دوسرے عنوان رویت سب اوسکی ذات کیلئے محال ہیں لیکن باوجود اسکے صحیح ہے کہ خداوند عالم اپنے بندوں کے سامنے چودھویں رات کے ماہتاب کیطرح ظاہر اور روشن منکشف ہوجائے جیساکہ احادیث صحیحہ میں وارد ہوا ہے اسیطرح یہ بھی صحیح ہے کہ بندوں کیلئے بہ نسبت خدا کے یہ حالت حاصل ہوجائے جسکو رویت سے تعبیر کریں پس بندے اوسکی جھلک پالیں اور اوسکو دیکھ لیں پس جن لوگوں نے اوس حالت کو جسے ہمنے اوپر ذکر کیا رویت سے تعبیر کیا اور اوس حالت کے حاصل ہونے کو خداوند عالم کے حق میں تجویز کیا اوسی صورت پر جو مذکور ہوئی تو اونھوں نے مکابرہ کیونکر کیا اور بداہت وضرورت کے مقابلہ کے مرتکب کسطرح قرار پائے اسکے بعد مصنف نے آیات کلام مجید سے خداوند عالم کے ناقابل رویت ہونے پر جو استدلال کیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ کلام مجید کی آیت لاتدرکہ الابصار ہے اور لغت عرب میں ادراک کے معنے احاطہ کرنے (گھیرنے) کے ہیں۔ کیا تم لوگ نہیں دیکھتے کہ خداوند عالم کے کلام قال اصحاب موسی انا لمدرکون (یعنی حضرت موسی کے اصحاب لگے کہنے کہ اب تو دشمن نے ہمکو احاطہ کرلیا) میں مدرکون سے یہ مراد ہے کہ لوگوں نے ہمارا احاطہ کرلیا اس معنی میں یہاں کوئی شک وشبہہ نہیں ہے پس اسیطرح آیہ لاتدرکہ الابصار میں بھی ادراک سے مراد احاطہ کرنا ہے کہ خدا کا کوئی احاطہ نہیں کرسکتا۔ رہا ادراک اوس معنے سے جو مرادف ہے علم کے پس وہ حکماء ومنطقیین کی اصطلاحات سے ہے اسلئے کہ کلام عرب میں ہمیشہ ادراک بمعنی علم واحساس ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ پس جب ثابت ہوگیا کہ لاتدرکہ الابصار میں ادراک سے مراد احاطہ ہے تو اسمیں شک نہیں کہ خداوند عالم کا احاطہ کرنا اوسکا نقص ہے اور اس احاطہ کی نفی کرنا مدح ہے لہذا خدا کا کلام صحیح رہا کہ ابصار اوسکا احاطہ نہیں کرسکتی ہیں۔ رہی وہ رویت جسکو ہم لوگ خداوند عالم کی شان میں ثابت کرتے ہیں۔ پس وہ بمعنے احاطہ نہیں ہے لہذا ہمپر اعتراض بھی نہیں ہوسکتا۔ اسکے بعد مصنف نے حضرت موسیٰ کے جواب سے جو استدلال کیا ہے کہ جب حضرت موسیٰ نے خدا سے دکھائی دینے کا سوال کیا تو خدا نے لن ترانی سے جوابدیا اور لفظ لن ہمیشہ کی نفی وانکار کیلئے استعمال کیا جاتا ہے پس جب حضرت موسیٰ کے حق میں خدا کا دکھائی دینا محال ہوا تو دوسروں کے حق میں بدرجہ اولے محال ہوگا۔ تو

فرقہ اشاعرہ نے اسکے جواب میں کہا ہے کہ لفظ لن نفی دائمی میں کہاں مستعمل ہوتا ہے بلکہ
نفی موکد میں البتہ استعمال کیا جاتا ہے (مطلب یہ کہ جس عبارت پر لفظ لن آئیگا اوسکے
معنے "نہیں" کے ضرور ہوگا لیکن اس طور پر کہ "ہرگز نہیں" جس سے مقصود یہ ہوگا کہ اس
وقت یہ بات کس طرح نہیں ہوسکتی "کبھی نہیں" کے معنی میں لن کا استعمال نہیں ہوتا جیسا
کہ شیعہ کہتے ہیں جسکے معنے یہ ہوتے ہیں کہ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے اس بات سے انکار ہے)۔ یہ جواب
تو فرقہ اشاعرہ کا تھا لیکن میں (فاضل ابن روزبہان صاحب کتاب ابطال الباطل)
کہتا ہوں کہ شیعوں کا بیان صحیح ہے اور واقعاً لفظ لن نفی دائمی ("کبھی نہیں") کے معنی میں
ہی استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ جو لوگ عربی زبان سے واقف ہیں اونپر اس لفظ کا یہی
معنے ہونا ظاہر ہے لیکن فرق یہ ہے کہ جو شخص اس لفظ لن کا استعمال کرتا ہے اوس کی
مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے عمر میں یہ بات کبھی نہ ہوگی پس دائمی سے وہ دوام مراد ہوتا
ہے جو بحسب مدۃ حیات اوس لفظ لن سے مستفاد ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص دوسرے سے
کہے کہ لن اکلمک (یعنی میں تم سے کبھی بھی کلام نہیں کرونگا) تو کوئی شک نہیں کہ اوس
شخص کا مقصود اس لفظ سے وہ دوام ہوگا جو اوسکی مدت حیوۃ میں شامل ہے نہ دوام
حقیقی جو دوسرے زمان کو بھی مشتمل ہے (یعنی اوسکی مراد یہ نہ ہوگی کہ میں قیامت میں
بھی تم سے کلام نہ کرونگا) اور یہ ایسا امر ہے جو محتاج دلیل و برہان نہیں ہے بلکہ عرف
عام میں مشہور و معروف ہے اور ہر شخص اسکو جانتا ہے۔ جب یہ تمہید قائم ہوچکی تو میں عرض
کرتا ہوں کہ خدا نے حضرت موسے سے جو لن ترانی فرمایا تھا اوس سے مراد یہ تھی کہ تم
دنیا میں مجھے کبھی بھی نہ دیکھ سکوگے پس اس سے یہ نہیں ثابت ہوسکتا کہ حضرت موسیٰ
آخرۃ میں بھی خدا کو نہ دیکھ سکینگے۔ اسیطرح خداوند عالم نے سورہ بقرہ میں جو یہودیوں کے
متعلق ارشاد فرمایا ہے قل ان کانت لکم الدار الآخرۃ عند اللہ خالصۃ من دون الناس
فتمنوا الموت ان کنتم صادقین ولن یتمنوہ ابدا بما قدمت ایدیھم واللہ علیم بالظالمین (یعنے
پیغمبران یہودیوں سے کہو کہ اگر خدا کے ہاں عاقبت کا گھر خاص تمھارے ہی لئے ہے
دوسروں کے لئے نہیں اور تم سچے ہو تو مرنے کی آرزو کرو۔ مگر اپنے اعمال کے سبب وہ لوگ
کبھی موت کی آرزو نہیں کرینگے اور اللہ ان ظالموں کو خوب جانتا ہے) اسمیں بھی لن یتمنوہ سے
مراد یہی ہے کہ دنیاوی حیوۃ میں یہ لوگ کبھی موت کی تمنا نہیں کرینگے اسلئے کہ معلوم ہے یہودی

لوگ آخرۃ میں موت کی تمنا ضرور کرینگے تاکہ عذاب آخرۃ سے نجات پائیں لہذا ثابت ہوگیا
کہ لفظ لن سے مراد یہ ہوتی ہے کہ دنیا میں یہ بات کبھی نہیں ہوسکتی ورنہ کلام خدا لن تمنوہ
وغیرہ غلط ہوتا ہے۔ اسکے بعد مصنف نے جو لکھا ہے کہ یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے رویت
خدا کا جو سوال کیا تو خدا نے اسکو بہت بڑی حرکت قرار دی جسکے سبب سے اونکو تہدید کے
طور پر فرمایا کہ فاخذتہم الصاعقۃ بظلمہم اور اونکی شدید مذمت بیان کی لہذا اگر رویت خدا
کا سوال کرنا جائز ہوتا تو وہ یہودی لوگ ایسا سوال کرنیکے سبب سے مذمت اور وعید کے
مستحق نہ قرار پاتے۔ تو اسکا جواب یہ ہے کہ خدا نے یہودیوں کی مذمت اس سبب سے
نہیں کی کہ اونھوں نے خدا کی رویت کا سوال کیا تھا بلکہ صرف اس سبب سے کہ اپنے سوال
میں اونھوں نے سرکشی نافرمانی مخالفت اور عناد کی روش اختیار کی تھی اس سبب سے
خداوند عالم نے اونکے اس فعل کو ظلم کہا ورنہ اگر رویت خداوند عالم کے محال ہونیکے سبب سے
یہ مذمت ہوتی تو حضرت موسیٰ پہلے ہی اون یہودیوں کو ایسا سوال کرنے سے منع کر دیتے
جیسا کہ دوسرے محال امور کے طلب کرنے سے حضرت موسیٰ نے اون لوگوں کو روکدیا تھا
پس جب معلوم ہوگیا کہ عقل خداوند عالم کے ممکن الرویت ہونیکا انکار نہیں کرتی اور نصوص
کلام مجید بھی اوسکی نفی و انکار پر دلالت نہیں کرتے تو متحقق ہوگیا کہ اس شخص (علامہ حلیؒ)
نے جو دعوے کیا ہے کہ "ضرورت و بداہت اور نص کلام مجید غرض عقل و نقل دونوں
نفی رویت باری پر متفق ہیں" یہ دعوے غلط اور بالکل لغو ہے۔ اور اگر یہ بات نہ ہوتی ا(؟)
کہ میری اس کتاب (ابطال الباطل) کی غرض صرف مصنف کے اون اعتراضات کا رد
کرنا اور جواب دینا ہے جنکو اونھوں نے فرقہ اشاعرہ کے مذہب پر وارد کیا ہے اور یہ کہ
اصل مقصود اس کتاب میں فرقہ اشاعرہ کے عقائد صحیحہ کا اثبات کرنا نہیں ہے۔ تو صحت
رویت خداوند عالم بلکہ وقوع رویت باری پر میں اسقدر دلائل عقلیہ ذکر کرتا جن کی
کثرت اور قوت سے صاحبان عقل و حکمت کی عقلیں متحیر ہو جاتیں لیکن میری غرض اس
کتاب میں اس شخص (علامہ حلی) کے لغویات و مزخرفات کے دفع کرنیکے سوا اور کچھ بھی
نہیں ہے۔

تحقیق جدید واضح ہو کہ میں نے اس مسئلہ رویت باری تعالیٰ میں بہت کچھ
غور و فکر کیا پس بعد تامل بسیار مجھپر ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ میں اشاعرہ اور شیعوں یا معتزلہ

کی نزاع محض نزاع لفظی سے مشابہ ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ خیال مجھ سے پہلے علماء سلف سے کسی کو بھی نہیں پیدا ہوا۔ اسکی حقیقت یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ اور وہ لوگ جو نفی رویت میں اونکے شریک ہیں مثل فرقہ امامیہ وغیرہ کے آنحضرت صلعم کی مشہور حدیث

ستروں ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر (یعنی تم لوگ عنقریب اپنے پروردگار کو اسطرح دیکھوگے جسطرح ماہتاب کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو) کے معنے میں ذکر کرتے ہیں کہ اس حدیث میں رویت سے مراد ایک ایسا انکشاف تام علمی ہے جو اس عالم دنیوی میں کسی کو کبھی حاصل ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف عالم آخرت میں حاصل ہوگا یعنے آخرت میں لوگوں کو خدا کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہوگا جسکی نظیر دنیا میں موجود نہیں ہے اور فرقہ اشاعرہ جو رویت باری کو ثابت کرتا ہے اور اسکو ممکن قرار دیتا ہے کہتا ہے کہ حدیث مذکور میں جو رویت مذکور ہے اوس سے ایک ایسی حالت مرادی جسکو خداوند عالم زندہ لوگوں میں پیدا کردیگا اور جسکا حاصل ہونا روشنی۔ یا مقابلہ یا اسی قسم کے دوسرے شرائط حاصل ہونے پر موقوف نہیں ہوگا۔ اسکے بعد شیخ اشعری نے ادراکات حواس خمسہ ظاہرہ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ ان ادراکات سے مراد انکے متعلقات کا علم حاصل ہونا ہے پس ابصار (آنکھ سے دیکھنا) جو ادراک بالباصرہ کو کہتے ہیں اس تعریف کی بنا پر علم بالمبصرات ہوگا یعنے اون چیزوں کا علم جو دیکھی جاتی ہیں اور چونکہ رویت بھی ادراک بالباصرہ ہی ہے لہذا اس بنا پر بھی رویت ایک علم خاص اور انکشاف تام ہی قرار پائیگا۔ زیادہ سے زیادہ فرق یہ ہوگا کہ اشاعرہ کی بنا پر یہ علم اس مخصوص حاسہ (باصرہ) سے حاصل ہوگا اور شیعہ ومعتزلہ اس مخصوص حاسہ سے اس علم کا حاصل ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ پس جب معلوم ہوا کہ دونوں فریق اوس حدیث کو مانتے اور اوسکے معنے میں بھی اتفاق کرتے ہیں تو ظاہر ہوا کہ دونوں فریق اس امر میں متفق ہیں کہ وہ رویت باری تعالی جسپر احادیث رسالتمآب صلعم دال ہیں اوس سے مراد علم تام اور انکشاف کامل ہے۔ صرف اس علم وانکشاف کے حاصل ہونے کی جگہ کے متعلق نزاع باقی رہجاتی ہے پس جسطرح شیعہ اور معتزلہ کے معنی کی بنا پر اس رویت کے حاصل ہونیکی جگہ قلب ہے اوسی طرح اگر اشاعرہ اس رویت کے حاصل ہونے کی جگہ کو بجائے قلب کے دوسرا عضو مثل آنکھ کے کہیں تو کیا قباحت ہے

حاصل ہونے کی جگہ بجائے قلب کے دوسرا عضو مثل آنکھ کے کہین تو کیا قباحت ہے لہذا دونون فریق کی نزاع بالکلیہ زایل ہو جاتی ہے اور اگر زایل نہ بھی سمجھی جائے تو نزاع لفظی سے زیادہ وقعت نہین رکھتی۔ واللہ اعلم

قول المقاق | اخباب علامہ علیہ الرحمہ کے جواب مین فاضل مخاطب صاحب نے جو کچھ ذکر کیا یہ سب مہمل توہمات اور بیہودہ تخیلات ہین جنکا نہ تو سری معلوم ہوتا ہے نہ پیری جنکا نہ کچھ مطلب ہی سمجھ مین آتا ہے اور جنسے کوئی نفع ہی حاصل ہو سکتا ہے جسکی چند وجہین ہین پہلی یہ کہ ملوگون کو معلوم ہو چکا ہے کہ انھون نے اس جواب مین اپنے سابق قول کا حوالہ دیکر جو یہ کہا ہے کہ "تم لوگون کو معلوم ہو چکا ہے کہ ہم نے رویت کے جو معنے ذکر کیے ہین اوس معنی سے رویت اجسام کے ساتھ مخصوص نہین ہے" تو جہان انھون نے اس کو بیان کیا ہے وہین ہم نے بھی اوس کی تنقید کر دی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا کا کوئی شخص بھی ایسا نہین ہے جو حاسہ باصرہ (یعنی آنکھ) کے سوا بھی کسی ذریعہ سے کسی چیز کو دیکھ سکے اور یہ بھی ثابت ہے جس مین کسی عاقل منصف کو شک کرنے کی گنجایش نہین ہے کہ حاسہ باصرہ سے جو شخص دیکھتا ہے وہ اوس چیز کو دیکھتا ہے جو مقابل مین رہتی ہے مثل جسم کے یا اوس چیز کو دیکھتا ہے جو مقابل مین حلول کیے ہوتی ہے مثل رنگ کے جو جسم مین حلول کیے رہتا ہے یا اوس چیز کو دیکھتا ہے جو حکم مقابل مین ہوتا ہے جیسے آئینہ کے عکس کو کہ گو وہ مقابل نہین ہے مگر حکم مقابل مین ہے اسی سبب سے دکھائی دیتا ہے اور واضح رہے کہ خداوند عالم ان تینون چیزون سے کوئی بھی نہین ہے یعنی نہ مقابل ہے نہ مقابل مین حلول کیے ہوئے ہے اور نہ حکم مقابل مین ہے چنانچہ خداوند عالم کا ان کل چیزون سے مغایر ہونا ایسا بدیہی ہے جس پر کسی تنبیہ کی بھی ضرورت نہین معلوم ہوتی جیسا کہ پہلے بھی اس مطلب کو ذکر کر چکا ہون لہذا مین بلا تامل اور علی الاعلان کہتا ہون کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ "مین نے ایسی چیز کو دیکھا ہے جو نہ مقابل ہے نہ مقابل مین حلول کیے ہے اور نہ حکم مقابل مین ہے" وہ یقیناً جھوٹا ہے اوسی طرح مین ایسے شخص کو جھوٹا کہتا ہون جس طرح ایسے شخص کو جھوٹا کہون جو کہے کہ "مین نے ایسے جسم کو دیکھا ہے جو نہ متحرک ہے اور نہ ساکن" (یعنی جس طرح یہ محال ہے کہ کوئی شخص ایسے جسم کو دیکھے جو نہ تو حرکت کرتا ہو نہ ٹھہرا ہوا ہو کیونکہ جو جسم ہوگا وہ ان دونون حالون سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو حرکت کرتا ہوا ہوگا یا ٹھہرا ہوا ہوگا اوسیطرح یہ بھی محال ہے

لکوی شخص خداکو دیکھے جو نہ دیکھنے والے کے مقابل مین ہو نہ مقابل مین حلول کیے ہوئے ہے اور نہ حکم مقابل مین ہے اب رہا یہ امر کہ فاضل اہل سنت اس امر کے بدیہی اور یقینی ہونے سے انکار کرتے ہین اور اس کو تسلیم نہین کرتے تو اون کا ایسا کرنا اون سے اور اون کے فرقہ والون سے کچھ بھی مستبعد اور قابل حیرت نہین ہے۔ کیونکہ مکابرہ اور ملمع سازی مین ان حضرات کو ید طولی حاصل ہے جیساکہ سمجھ دار لوگون کے طبقہ مین انلوگون کی یہ چال عام طور پر مشہور ہے لیکن جبکہ صاحبان عقل مثل حکماے وفلسفیین کے اور صاحبان عدل وعقل مثل فرقہ شیعہ ومعتزلہ کے اس امر کو بدیہی کہتے ہین اور اس کے بدیہی اور یقینی ہونے مین کچھ تامل نہین کرتے تو پھر اسمین کسی سمجھ دار شخص کو کب تامل ہو سکتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ حدیث انکشاف خداوند عالم سے استدلال کرکے فاضل مخاطب نے جو لکھا ہے کہ ،،باوجود اس کے صحیح ہے کہ خداوند عالم اپنے بندون کے سامنے چودہوین رات کے ماہتاب کی طرح ظاہر اور روشن ومنکشف ہو جائے جیساکہ احادیث صحیحہ مین وارد ہوا ہے،، پس اسکا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی سند ہی صحیح نہین ہے کیونکہ اسکا راوی قیس بن حازم ہے جس کی عقل آخر عمر مین مختل ہو گئی تھی لہذا جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اوس نے اس حدیث کو کس وقت بیان کیا یعنی اپنی عقل خراب ہونے سے پہلے یا اوس کے بعد اوس وقت تک اوس کی یہ حدیث قبول نہین کی جاسکتی اور اگر اس حدیث کی سند صحیح فرض بھی کر لی جائے جب بھی حضرات اہل سنت کو کوی نفع نہین ہو سکتا اسلیے کہ ہو سکتا ہے اس حدیث مین رویت خداوند عالم سے مراد علم تام ہو (یعنی ایسا علم جس مین کوئی شک وشبہ نہین رہتا) اور یہ مطلب کچھ میرا ذاتی خیال نہین ہے بلکہ اس معنی مین رویت کا استعمال عام طور پر شایع وذایع ہے حتی کہ کلام مجید مین بھی خداوند عالم نے ارشاد فرمایا ہے الم تر کیف فعل ربك باصحاب الفیل (کیا تم نے اچھی طرح نہین جانا کہ تمہارے پروردگار نے اصحاب فیل کے ساتھ کیا کیا) اس آیت مین خداوند عالم نے الم تر فرمایا ہے جسکے لفظی معنی تو یہ ہین کہ کیا تم نے نہین دیکھا اس لئے کہ تر رویت سے ماخوذ ہے جسکا معنی دیکھنا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس آیتہ مین الم تر سے دیکھنا مراد نہین ہے کیونکہ اصحاب فیل کے ساتھ جو معاملہ ہوا وہ خطاب سے بہت پہلے ہوا تھا پھر خدا کیونکر کہیگا کہ تم نے نہین دیکھا لہذا ثابت ہوا کہ اس آیہ مین الم تر سے یہ مراد ہے کہ تم کو اچھی طرح نہین معلوم ہوا اور اس مین کوئی خرابی نہین ہے کیونکہ واقعہ گزر جانے کے سیکڑون برس بعد بھی اوس کا علم تام حاصل ہوتا ہے جیسے جناب رسالتمآب صلعم کا

دنیا میں تشریف لانا اور اسلام کی اشاعت کرنا اس زمانہ کے لوگوں سے کسی شخص نے دیکھا نہیں ہے لیکن لوگوں کو پورا علم اس امر کا ہے) اسیطرح خداوند عالم دوسرے موقع پر ارشاد فرماتا ہے اولم یر الانسان انا خلقناہ (کیا انسان نے اچھی طرح نہیں جانا کہ میں نے ہی اوسے پیدا کیا ہے) اس میں بھی لم یر رویت سے ماخوذ ہے جسکا لفظی معنی دیکھنا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس آیہ میں لم یر کے معنی دیکھنا نہیں ہے کیونکہ انسان اپنے کو کس طرح دیکھ سکتا ہے کہ خدا نے اوسے کیونکر پیدا کیا ہاں علم تام ہر شخص کو ہے کہ وہ خود سے نہیں پیدا ہوا بلکہ ایک دوسری قادر و عالم ذات نے اوس کو پیدا کیا ہے جسکا نام اللہ ہے) لہذا اوس حدیث کا مطلب بھی جس کو فاضل مخاطب نے رویت خداوند عالم کے متعلق ذکر کیا ہے اوسکی سند کو صحیح فرض کرنے کے بعد یہ ہے کہ وہ عنقریب تملوگوں کو اپنے پروردگار کا پورا پورا ایسا یقینی اور ضروری علم حاصل ہو جائیگا جیسا ماہتاب کا علم یقینی و ضروری تم لوگوں کو حاصل ہے" اور اس حدیث میں جو یہ جملہ ہے کہ کما ترون القمر (جیسا تم لوگ ماہتاب کو دیکھتے ہو) تو اس تشبیہ سے اوس دعوے پر استدلال کرنا اس طرح کہ خدا کا جاننا اس حدیث میں نہیں مراد ہے بلکہ دیکھنا مراد ہے کیونکہ چاند سے تشبیہ دیا ہے جسکو ہر شخص عام طور پر دیکھتا ہے) یہی باطل ہے کیونکہ ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینے میں یہ ضروری نہیں ہے کہ دونوں چیزیں ہر صفت میں برابر ہوں بلکہ صرف ایک دو صفت دونوں میں مشترک ہوتی ہے (جیسے کوئی شخص کسی بہادر آدمی کو شیر سے تشبیہ دے کر کہے کہ میں نے شیر کو دیکھا تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ جیسے ہاتھ پیر چنگل اور دانت شیر کے ہوتے ہیں ویسے ہی یہ چیزیں اوس بہادر آدمی کے بھی ہیں بلکہ مقصود محض یہ ہوگا کہ جس طرح شیر نہایت شجاع اور دلیر ہوتا ہے اوسیطرح یہ شخص بھی شجاع اور دلیر ہے) اور جس کو کچھ بھی علم و فہم سے مس ہے اوس پر یہ مطلب روشن اور ہویدا ہے پس حدیث رویت خدا میں رویت سے مراد علم تام ہی ہے چنانچہ ہمارے اس بیان کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ الصلوۃ والسلام کے بارے میں مشہور ہے کہ قد سئل عنہ ہل ترى ربك فقال لا اعبد ربا لم اراہ قيل له كيف تراہ قال لا تدركه الابصار والعيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقايق الايمان (یعنی حضرت سے کسی نے دریافت کیا کہ یا حضرت کیا آپ اپنے پروردگار کو دیکھتے

ہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں ایسے پروردگار کی عبادت کرتا ہی نہیں جس کو میں نے دیکھا (یعنی اچھی طرح جانا) نہیں ہے۔ پھر اوس شخص نے دریافت کیا کہ آپ خدا کو کس طرح دیکھتے ہیں حضرت نے ارشاد فرمایا کہ خدا کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں بلکہ اوسکو لوگوں کے دل حقایق ایمان کے ذریعہ سے دیکھتے ہیں یعنی جن لوگوں کے دلوں میں ایمان کی حقیقتیں مستحکم ہیں اون لوگوں کو خدا کا علم تام اور یقین کامل ایسا ہی حاصل رہتا ہے جیسا علم لوگوں کو آنکھ سے کسی چیز کے دیکھنے سے ہوتا ہے پس اس حدیث سے بھی ثابت ہوگیا کہ لفظ رویت پورا علم حاصل ہونے کے معنی میں بھی مستعمل ہے اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حدیث مذکور میں (یعنی حدیث رویت خداوند عالم میں جسکو فاضل مخاطب نے اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کیا ہے) لفظ رویت سے مراد اگر علم تام ہوتا تو عربی قاعدہ کے مطابق چاہیے تھا کہ اوس کا دو مفعول مذکور ہوتا (کیونکہ لفظ علم دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے) حالانکہ اوس میں ایک ہی مفعول کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رویت سے مراد علم تام نہیں ہے بلکہ آنکھ سے دیکھنا ہے تو اس کا جواب یہ دیا جائیگا کہ علم کبھی یقینی ہوتا ہے پس اوس وقت وہ دو مفعولوں کی طرف متعدی نہیں ہوتا لہذا اس حدیث میں بھی علم تام یقینی ہی کے حاصل ہونیکا ذکر ہے جس کے لئے دو مفعول کی ضرورت نہیں تھی اور اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ نہیں یہاں دو مفعول ہونا ضروری تھا تو کیا یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرا مفعول سیاق کلام کے دلالت کرنے کے سبب سے فضول سمجھا گیا اور حذف کردیا گیا ہو جیسا کہ کلام مجید میں بھی اس کی نظیر موجود ہے کہ خدا فرماتا ہے ولا یحسبن الذین یبخلون بما اتاھم اللہ من فضلہ ھو خیرا لھم اون لوگوں کی قراۃ کی بنا پر جنہوں نے یحسبن کو یا سے پڑھا ہے[1] (یعنی جن لوگوں کو خدا نے اپنے فضل و

---

[1] کلام مجید مروج میں اس آیت میں یحسبن یا ہی سے ہے اور اس جملہ کے لکھنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بعض قرأت میں تا سے بھی آگیا ہے یعنی تحسبن پس اس بنا پر الذین یبخلون مفعول اول ہوا اور خیرا لھم مفعول ثانی لیکن چونکہ صحیح اور مستعمل یحسبن یا سے ہے لہذا جناب شہید علیہ الرحمہ کا استدلال صحیح ہے۔ یہ آیت نمبر ۱۸۰ ہے سورہ آل عمران کی اسکی تفسیر میں علامہ فخرالدین رازی اپنی تفسیر کبیر جلد ۳ مطبوعہ استنبول صفحہ ۱۵ میں لکھتے ہیں الثانی ان یکون فاعل یحسبن ھم الذین یبخلون وعلی ھذا التقدیر یکون المفعول محذوفا وتقدیرہ ولا یحسبن الذین یبخلون بخلھم ھو خیرا لھم انما جاز حذفہ لدلالۃ یبخلون علیہ کقولہ من کذب کان شرا لہ ای

کرم سے کچھ دیا ہے اور پھر بخل کرتے ہین وہ ہرگز اس خیال مین نہ رہین کہ یہ اون کے لئے کچھ بہتر ہو گا۔ اس آیت مین یحسبن کا فاعل الذین یبخلون بما اتٰھم اللہ من فضلہ ہے اور خیرا اوس کا مفعول ثانی ہے اور پہلا مفعول محذوف ہو) تیسری وجہ یہ کہ فاضل مخاطب نے جو یہ لکھا ہے کہ "لغت عرب مین ادراک کے معنی احاطہ کرنے (گھیرنے) کے ہین" پس معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس قول کو کتاب تجرید کے جدید شارح کے کلام سے اخذ کیا ہے کیونکہ شیعہ اور معتزلہ نے آیہ لاتدرکہ الابصار سے جو خدا کی رویت کے محال ہونے پر استدلال کیا ہے اوس کا جو جواب فرقہ اشاعرہ نے دیا ہے اوس کو ذکر کرتے ہوئے شارح مذکور نے ادراک کے اس معنی کو لکھا ہے چنانچہ شارح نے فرقہ اشاعرہ کا جواب اس طرح نقل کیا ہے کہ ہم نہین تسلیم کرتے کہ آیہ لاتدرکہ الابصار مین ادراک بالبصر سے مراد رویت (دیکھنا) ہی یا وہ چیز ہے جو رویت کو لازم ہے تاکہ شیعون کا دعوی ثابت ہو سکے بلکہ ادراک ایک مخصوص قسم کی رویت ہے یعنی ادراک ایک ایسی چیز ہے جس سے اوس چیز کے جوانب کا احاطہ ہو جاتا ہے جو مرئی ہوتی ہے (یعنی دیکھی جاتی ہے) کیونکہ حقیقت مین تو ادراک کا معنی نیل اور وصول یعنی پانا اور پہونچنا ہے جو ماخوذ ہے جملہ ادرکت فلانا (مین نے اوسکو پالیا) سے جو اوس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص کسی سے مل جاتا ہے اسی وجہ سے یہ جملہ کہنا صحیح ہے کہ رایت القمر وما ادرکہ بصری (یعنی مین نے چاند کو دیکھا تو لیکن میری انکھ نے اوس کا ادراک نہین کیا) کیونکہ ممکن ہے جس وقت اس شخص نے چاند کو دیکھا اوس وقت ابر اوس کو گھیرے ہو جس سے اوس کی آنکھ اوس کا ادراک یعنی احاطہ نہ کر سکی برخلاف اس کے یہ جملہ کہنا صحیح نہین ہے کہ ادرکہ بصری وما رایتہ (یعنی میری آنکھ نے تو اوس چاند کا ادراک کر لیا لیکن مین نے اوس کو نہین دیکھا) کیونکہ یہ ہو ہی نہین سکتا کہ آنکھ اوس کا ادراک یعنی احاطہ کرے اور دیکھے نہین لیکن شارح تجرید کی اس دلیل کا لغو او

عہ الکذب یعنی اس آیت کی ترکیب مین دوسرا قول یہ ہے کہ یحسبن کا فاعل الذین یبخلون ہے پس اس تقدیر پر اس کا پہلا مفعول محذوف ہے جسکو اگر ذکر کرین تو یون پڑھینگے ولا یحسبن الذین یبخلون بخلھم ھو خیرا لھم یعنی جو لوگ بخل کرتے ہین وہ گمان نہ کرین کہ اونکا بخل اونکے لئے خیر ہے اور اس قسم کا حذف جائز ہے کیونکہ پہلا لفظ یبخلون اس حذف پر دلالت کرتا ہے جس سے مطلب مین خرابی ہوتا چنانچہ ایسا ہی دوسرا جملہ زبان زد ہے کہ من کذب کان شرا لہ کہ جو جھوٹ بولے گا اوس کے لئے وہ جھوٹ برا ہو گا۔ ۱۲ مترجم

فاسد ہونا ظاہر ہے کیونکہ لفظ رویت کے معنی کو اس کے ساتھ مخصوص کرنے کی کوئی وجہ زبان عربی
کی مشہور کتب لغت مین نظر نہین آتی پس اس قول کے اختیار کرنے کا سبب بجز ہٹ دہرمی اور تعصب
کے کیا ہو سکتا ہے اور لفظ ادراک کا معنی نیل اور وصول ہونا جیسا کہ ان لوگون نے اقرار کیا ہے
اس امر پر کسی طرح دلالت نہین کرتا کہ آنکھ سے ادراک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے والی چیز
کو چارون طرف سے احاطہ کرلے اور اس معنی احاطہ کا جملہ ادرکت فلانا اذا لحقتہ سے ماخوذ
ہونا بھی ظاہر نہین ہے اسی طرح آخر مین جو کہا ہے کہ "رایت القمر وما ادرکہ بصری (یعنی مین نے
چاند کو دیکھا لیکن میری آنکھ نے اوس کا ادراک نہین کیا) کہنا صحیح ہے" پس اسکو بھی ہم تسلیم
نہین کرتے کیونکہ اس کی کوئی دلیل نہین بیان کی ہے لہذا اس قول سے شارح جس امر کو
ثابت کرنے کے درپے ہین وہ ثابت نہین ہو سکتا علاوہ برین اون کا یہ قول (رایت القمر
وما ادرکہ بصری) مخالف ہے اوس قول کے جو عام طور پر مستعمل ہے کہ لوگ کہتے ہین
ادرکت الشمس یعنی مین نے آفتاب کا ادراک کیا اور اس قول سے اونکا مطلب یہ
نہین ہوتا کہ مین نے آفتاب کے ہر پہلو و جوانب کو دیکھ لیا بلکہ مراد محض اس قدر ہوتی ہے
کہ مین نے آفتاب کو خواہ کچھ خواہ کل دیکھ لیا خواہ کسی قسم کا دیکھنا ہو (بلکہ آفتاب کو پورے
طور پر تو شاید ہی کوئی دیکھتا ہو کیونکہ انکھ اودھر ٹھہر ہی نہین سکتی پس پوری طرح کوئی
دیکھیگا کیونکر) لہذا ثابت ہوا کہ ادراک سے جمیع جوانب و اطراف کا احاطہ کرنا نہین
مفہوم ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ کہ مخاطب نے جو لکھا ہے کہ "جب ثابت ہو گیا کہ لاتدرکہ الابصار
مین ادراک سے مراد احاطہ ہے تو اس مین شک نہین کہ خداوند عالم کا احاطہ کرنا اس کا
نقص ہے اور اوس احاطہ کی نفی کرنا مدح ہے" تو یہ مسلم نہین کیونکہ آسمان اور اسی
طرح دوسری بلند چیزین (مثل پہاڑ وغیرہ کے) بھی اس امر مین خدا کی شریک ہین کہ
آنکھون سے انکا احاطہ نہین ہو سکتا پس اس کو خوب غور کرکے ملاحظہ کرنا چاہئے۔ اور شیعہ
جو کہتے ہین کہ خداوند عالم کی رویت کی نفی کرنا یعنے اس کا انکار کرنا خداوند عالم کی مدح ہے اس پر
فخر الدین رازی نے اعتراض کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ "خدا کی رویت کی نفی کرنے سے اوس کی مدح
اوس وقت ثابت ہوتی جب اوسکا دکھائی دینا جائز اور ممکن ہوتا اور خداوند عالم اس
امر پر قادر ہوتا کہ وہ دکھائی دے سکے" (اس کو مثال کے طور پر یون سمجھنا چاہئے کہ جو برا
کام کرنا کسی شخص کے اختیار مین ہو باوجود اس کے وہ اوس برے کام کو نہ کرے اور اپنے

کو اوس سے بچائے تو البتہ اپنے کو اس کام کے بچانے کے سبب سے وہ شخص قابل مدح ہوگا
مثلاً کسی شخص کے پاس تلوار ہو اور وہ اس امر پر قادر ہو کہ اپنے دشمن کو قتل کردے باوجود
اس کے قتل کو برا سمجھ کر وہ اس سے باز رہے تو اس وقت البتہ وہ ممدوح قرار پائیگا بخلاف
اسکے جس کے اختیار مین کوئی امر نہ ہو وہ اوس سے بچے تو اوسکی کیون مدح کی جائیگی مثلاً
کسی شخص کے ہاتھ بندھے ہون اور وہ اپنے دشمن کو دیکھ کر قتل نہ کرسکے تو چونکہ وہ مجبور ہے
اس سبب سے اوس کو قتل نہ کرسکا لہذا مدح بھی نہ ہوگا اسیطرح اگر خداوند عالم کا دکھائی دینا
جایز اور ممکن ہوتا پھر خدا دکھائی نہ دیتا اور اپنی قدرت سے اپنے کو دکھائی دینے سے بچاتا
تو البتہ اوس کی مدح ہوتی اور جب اوس کا دکھائی دینا ممکن ہی نہین ہے تو نہ دکھائی
دینے سے اوس کی کوئی مدح بھی نہ ہوگی پس شبہہ جو کہتے ہین کہ ،، خدا کی رویت کی نفی
کرنا اوس کی مدح ہے اور اس کی رویت کو ثابت کرنا اوس کی تنقیص ہے ،، یہ غلط ہے
لیکن علامہ رازی کا یہ اعتراض صحیح نہین ہے کیونکہ جو اوصاف خدا کی ذات کے لئے محال ہین
اوس کی ذات سے اون کی نفی کرنا بھی اوس کی مدح ہے چنانچہ دیکھئے جسطرح خدا کا دکھائی
دینا محال ہے اوسی طرح اوس کو نیند آنا یا اونگھ آنا بھی محال ہے یعنی اوس کی ذات ان
انسانی صفات ناقصہ سے منزہ اور بری ہے باوجود اس کے خدا ان اوصاف کی اپنے ذات
سے خود نفی کرتا اور اس طرح اپنی مدح کرتا ہے چنانچہ کلام مجید مین ارشاد فرماتا ہے اللہ
لا الٰہ الا ھو الحی القیوم لا تاخذہ سنۃ ولا نوم یعنے خدائے حی و قیوم کے سوا کوئی معبود
نہین اوسکو نہ تو نیند آتی ہے نہ اونگھ) اسیطرح باوجودیکہ خدا کی بی بی یا بچہ کا ہونا محال
ہے پھر بھی خدا اپنی ذات کے لئے ان چیزون کی نفی کرتا اور اس طرح اپنی مدح کرتا ہے
(چنانچہ کلام مجید مین ارشاد فرماتا ہے۔ ما اتخذ صاحبۃ ولا ولدا یعنی خدا وہ ذات
ہے جس کے نہ کوئی بی بی ہے نہ لڑکا) پس فخر الدین رازی جو جواب اس امر کا دینگے کہ
باوجودیکہ نیند یا زوجہ یا اولاد خدا کی ذات کے لئے محال ہین پھر بھی اوس نے ان چیزون سے نفی کرکے
اپنی مدح کی ہے وہی جواب ہمارا بھی خدا کی رویت کی نفی سے اوس کی مدح ثابت ہونے کے
متعلق ہوگا۔ یہ تو علامہ رازی کا الزامی جواب تھا اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ اونہون نے
خدا کی رویت کو خدا کے ظلم پر (مثلاً) قیاس کیا ہے یعنی یہ سمجھے کہ خدا ظلم کرنے پر قادر ہے
اور باوجود قادر ہونے کے ظلم نہین کرتا پس معلوم ہوا کہ اوس نے اپنے کو ظلم کرنے سے بچایا جیسے

وہ قادر ہے لہذا اب اوس کی ذات سے ظلم کی نفی کرنا اوس کی مدح ہے اسی طرح اگر اوسکا دکہائی دینا ممکن اور جائز ہوتا اور باوجود اس کے وہ دکہائی نہ دیتا تو اوس کے دکہائی دینے کی نفی کرنا اوس کی مدح ہوتی اور چونکہ ایسا نہین ہے لہذا رویت کی نفی اوس کی کوئی مدح نہین ہوسکتی،، لیکن اون کا یہ قیاس ہی غلط ہے کیونکہ خدا کے ظلم نہ کرنے کی مدح خدا کے فعل کی مدح ہے پس یہ کسی فعل کے ترک کرنے پر اوس کی مدح اوسیوقت ہوگی جب اوس فعل پر وہ قادر ہو لہذا اگر کوئی شخص کہے کہ خدا دو ضد چیزون کو جمع نہین کرے گا تو یہ اوس کی مدح نہین ہوگی کیونکہ جمع کرنا فعل ہے اور یہ فعل محال ہے لہذا اوس کا ذکر کرنا ممدوح نہین ہوگا برخلاف اسکے خدا کی رویت ہے کہ یہ کوئی اوس کا فعل نہین ہے بلکہ اوس کی ذات کی صفت ہے جو کسیکی قدرت و اختیار سے باہر ہوتی ہے لہذا جس طرح خدا کے حادث ہونے کی نفی کرنا یا اوسکے کسی مکان کے محتاج ہونے کی نفی کرنا اوس کی مدح ہے اوسیطرح اوس کے دکہائی دینے کی نفی کرنا بھی اوس کی مدح ہے۔ پانچوین وجہ یہ کہ فاضل مخاطب نے جو کہا ہے کہ ورہا ادراک اس معنی سے جو مرادف ہے علم کے پس وہ حکما و محققین کی اصطلاحات سے ہے اس لئے کہ کلام عرب مین کبھی بھی ادراک بمعنی علم و احساس نہین استعمال کیا جاتا ہے[۱] ،، پس اس سے اگر مراد انکی یہ ہے کہ لفظ ادراک کے مفہوم مین علم و احساس داخل ہی نہین ہین تو اوس کی کوئی دلیل نہین بیان کی لہذا دعوائے بے دلیل قبول خرد نہین۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ عربی زبان کے ماہرین لفظ ادراک کی تفسیر علم اور احساس سے نہین کرتے۔ اگرچہ اون دونون (علم اور احساس) پر یہ تفسیر صادق آتی ہے یعنی اگرچہ ادراک کے مصداق تو علم اور احساس ہین لیکن مفہوم نہین ہین تو یہ مراد لینا اون کو کچھ مفید نہین ہے اس لئے کہ صاحبان لغت کا یہ اصول ہے کہ بعض الفاظ کو ایسے مفہومات کلیہ کے لئے وضع کرتے ہین جو اپنے افراد پر صادق آتے ہین اور وضع کرتے وقت صاحبان لغت کو اون مفہومات کے افراد کی تفاصیل سے کوئی تعلق نہین ہوتا

[۱] کتاب ہذا یعنی ترجمہ احقاق الحق کے صفحہ ۱۰۱ سطر ۱ مین کاتب کی غلطی سے عبارت غلط لکھی گئی ہے۔ پس بجائے ،، کلام عرب مین ہمیشہ ادراک بمعنی علم و احساس ہی استعمال کیا جاتا ہے ،، کے یہ عبارت ہونی چاہئے ،، کلام عرب مین کبھی ادراک بمعنی علم و احساس نہین استعمال کیا جاتا ہے ،، چنانچہ اسی سبب سے یہان کی منقولہ عبارت اوس صفحہ کی عبارت سے مختلف ہے۔ پس چاہئے کہ صفحہ ۱۰۱ کی عبارت درست کرلی جائے۔ مترجم

بلکہ اون لوگون کے نزدیک ان افراد کے افراد بعض مفہومات ہونے مین اون افراد کا
اس حیثیت سے ہونا ہی کافی ہے کہ اون پر ان مفہومات کا حکم کرنا صحیح ہو اور یہ امر یہان
حاصل ہی چھٹی وجہ یہ کہ شیعہ آیہ کلام مجید لن ترانی سے رویت خداوند عالم کے ناممکن ہونے پر
جو استدلال کرتے ہین اوسکا جواب فاضل مخاطب نے اشاعرہ کی طرف سے ذکر کرتے ہوئے جو لکھا
ہی کہ ،، لفظ لن نفی دائمی مین کہان مستعمل ہوتا ہے بلکہ نفی موکد مین البتہ استعمال کیا جاتا ہے ،، تو اشاعرہ
کا یہ قول بھی باطل مہمل اور مردود ہے اس لئے کہ لفظ لن کے معنی کو نفی مؤکد پر حمل کرنا مجازی ہے حقیقت
جسکی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی جملہ کو لفظ لن کے ساتھ استعمال کرتا ہے تو اوس جملہ کے سننے
والے کا ذہن فوراً نفی دائمی کیطرف جاتا ہے جس سے وہ سمجھتا ہے کہ قایل کا مطلب یہی ہے
کہ یہ امر کبھی نہ ہوگا اور علم معنی و بیان و اصول فقہ مین یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے کہ کسی لفظ کے سننے
سے اوس کا جو معنی سب سے پہلے ذہن مین آئے وہ حقیقی ہے اور جو معنی کسی قرینہ سے ملانیکے بعد
ذہن مین آئے وہ مجازی ہے پس آیہ لن ترانی کے سننے سے چونکہ پہلا معنی یہی ذہن مین آتا
ہے کہ ،، کبھی نہین دیکھو گے ،، لہذا یہی نفی دائمی اوس کا حقیقی معنے ہے علاوہ برین جملہ لن ترانی
مستقبل کا صیغہ ہے جس کا معنے یہ ہے کہ ،، آیندہ زمانہ مین تم دیکھ سکوگے ،، اور آیندہ زمانہ مین
جس طرح دنیا کا آیندہ زمانہ داخل ہے اوسی طرح آخرت کا زمانہ بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی
تو آیندہ ہی ہے لہذا اگر مان بھی لین کہ لن ترانی کا یہی معنے ہے کہ ہرگز نہ دیکھ سکوگے جب بھی
یہ کیونکر ثابت ہوگا کہ آخرت مین اوسکو دیکھ سکین گے پس جو لوگ اس امر کا دعوی کرتے ہین
کہ قیامت مین خدا کی رویت حاصل ہوگی اونکو چاہئے کہ لن ترانی مین جو استقبال عام ہے
اوس کے لئے کوئی مخصص بیان کرین جس سے معلوم ہو کہ اس آیت کا تعلق صرف اوس
زمانہ تک ہی جو دنیا مین ہے نہ آخرت تک اور جب تک ایسا کوئی مخصص بیان نہین کیا جائیگا
اوس وقت تک آیہ کا مفہوم عام ہی رہیگا جس مین دنیا اور آخرت دونون زمانہ داخل رہیگا
لیکن حضرات اشاعرہ ایسا مخصص لائین گے کہان سے کیونکہ کوئی مخصص ہی نہین ہے اور بعض
لوگ جو توہم کرتے ہین کہ قرآن مجید کی یہ آیت وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرہ اوس آیت کی
مخصص ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیامت مین لوگ خدا کی طرف نظر کرین گے تو یہ توہم بھی غلط
ہے اس لئے کہ اس آیت مین صرف لفظ ناظرہ سے توہم ہوتا ہے حالانکہ لفظ نظر کے معنی محض
رویت (دیکھنا) ہی نہین ہے بلکہ اور بھی کئی معنی ہین چنانچہ بہت سے موقع ایسے ہین جہان نظر کا

استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے لیکن وہان رویت کا استعمال صحیح نہین ہوتا پس اگر نظر کا معنے محض رویت
ہوتا تو ہر جگہ یہی معنی پایا جاتا۔ دیکھئے لوگ جب ہلال دیکھنا چاہتے ہین تو مغرب کی طرف آسمان پر
نظر کرتے ہین اور جب چاند کی رویت نہین ہوتی تو وہ دوسرون سے بیان کرتے ہین کہ نظرت
الی الھلال فلم اراہ یعنی مین نے ہلال کیطرف نظر کی لیکن ہلال کو دیکھا نہین جس سے ثابت ہوا کہ نظر
کا استعمال اوس کے ساتھ رائج ہے جس کو انسان دیکھتا نہین ہے اور بہت سے مواقع ایسے ہین جہان
لفظ رویت کا استعمال کرنا صحیح ہوتا ہے لیکن وہان نظر کا استعمال صحیح نہین ہوتا فیقال فی اللہ تعالیٰ رأی
ولا یقال ناظر یعنی خدا کے بارے مین یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ دیکھنے والا ہے لیکن یہ کہنا صحیح نہین ہے کہ
وہ نظر کرنے والا ہے اور بہت سے مواقع ایسے ہین جہان لفظ رویت کا استعمال لفظ نظر کے پیچھے
کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ نظرت فرأیت (یعنی مین نے نظر کیا پس دیکھ لیا) اور کبھی رویت نظر
سے متصل ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے انظر لعلک ترٰی (یعنی نظر کرو شاید دیکھ لو) اور کبھی رویت نظر کا
نتیجہ اور غایت قرار پاتی ہے جیسے کہا جاتا ہے ما زلت انظر حتی رأیت (یعنی مین ہمیشہ نظر کرتا رہا
یہان تک کہ دیکھ لیا) اور شیعون کے اس جواب کی رد مین جو بعض لوگون نے جو کہا ہے کہ «جب
لفظ نظر کے ساتھ حرف الی ذکر کیا جاتا ہے تو اوس وقت نظر کے معنی محض رویت ہی ہوتا ہے
پس آیت مذکورہ یعنے وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ مین بھی چونکہ ناظرہ کے قبل حرف الی مذکور
ہے لہذا یہان بھی یہی معنے ہوگا کہ لوگ اپنے رب کو دیکھ رہے ہون گے»، تو یہ قول بھی غلط ہے
کیونکہ خود کلام مجید مین لفظ نظر حرف الے کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے حالانکہ وہان نظر کا معنے
رویت قطعاً نہین ہے چنانچہ سورہ اعراف کی آیہ (نمبر ۱۹۸) ہے وترٰھم ینظرون الیک وھم
لا یبصرون (اور تم دیکھ رہے ہو کہ وہ لوگ تمہاری طرف نظر تو کر رہے ہین لیکن دیکھتے نہین ہین)
اس آیت مین باوجودیکہ ینظرون کے ساتھ حرف الے بھی ہے لیکن پھر بھی خدا نے فرمایا وھم لا
یبصرون (وہ دیکھتے نہین ہین)، اسی طرح اس قسم کی بہت سی آیات کلام مجید اور شعراے
کے اشعار مین جن مین لفظ نظر حرف الے کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے پھر بھی اسکا معنی رویت
نہین ہے چنانچہ ایسی آیتین اور اشعار ہمارے مذہب کے علماے اعلام کی مصنفات علم
کلام مین اسی مبحث کے موقع پر مذکور ہین [۱]۔ علاوہ برین آیہ مذکورہ (لن ترانی) مین رویت کی

---

[۱] مخالفین نے آیہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الے ربھا ناظرۃ سے جو استدلال کیا ہے تو اس خیال سے اوسکا
ترجمہ اونہون نے یون کیا ہے کہ «اوس دن بہت لوگون کے منہ ترو تازہ اپنے پروردگار کو دیکھ رہے

مطلقاً نفی کرنا عموم اوقات در زمان مستقبل کیطرف منصرف ہوتا ہے پس چونکہ کسی خاص حالت یا مخصوص وقت کی قید کے ساتھ نہیں استعمال فرمایا ہے بلکہ مطلقاً لن ترانی فرمایا ہے لہذا جو لوگ لفظ لن کے معنی ہرگز نہیں ہا ہیں" کہتے ہیں اور معنی "کبھی نہیں" سے انکار کرتے ہیں ان کے اس انکار کو تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی صرف اس بیان کے اطلاق سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد ہمیشہ ہمیشہ کی نفی رویت ہے[۵] چہ جائیکہ لفظ لن کا معنے "کبھی نہیں" ہونا تو نقلاً ثابت ہے پس اس نقل کے مقابلہ میں اس معنی سے انکار کرنا ہٹ دھرمی نہیں تو کیا ہے۔ ہاں اگر کوئی دلیل ایسی ہو جس سے ثابت ہو سکے کہ لن ترانی میں خدا کا مقصود نفی دائمی نہیں ہے تب البتہ اس کے اصلی اور حقیقی معنے (نفی دائمی) سے عدول کرنا اور ایک قسم کے مبالغہ کے اظہار کے لئے اس کو نفی موکد پر حمل کرنا واجب ہوگا جیسا کلام مجید کے اس آیہ فلن ابرح الارض حتی یاذن لی ابی او یحکم اللہ لی وھو خیر الحاکمین (جب تک میرے والد مجھے اجازت نہ دیں یا خود خدا مجھے کوئی حکم نہ دے میں اس سرزمین سے ہرگز نہ ٹلونگا اور خدا تو سب حکم دینے والوں سے بہتر ہے) میں ہے کہ اس میں بھی لن ابرح کے معنی کبھی نہیں ہلوں گا" ہوتا لیکن چونکہ آخر میں حتی یاذن لی ابی او یحکم اللہ لی کہکر تحدید کر دی لہذا اب وہ

ہوں گے" حالانکہ ترجمہ یوں کرنا چاہیے "اوس روز بہت سے تر و تازہ چہرے اپنے پروردگار کی نعمت کو دیکھ رہے ہوں گے" چنانچہ حضرات اہلسنت کے جلیل القدر مفسر بیضاوی نے بھی یہ معنے لکھا ہے اور ایک معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بہت سے تر و تازہ چہروں کی نظریں اپنے پروردگار کی طرف لگی رہیں گی یعنے اس انتظار میں رہیں گی کہ دیکھیں ہماری جزا اس درگاہ سے کیا ملتی ہے نہ یہ کہ لوگ خدا کے چہرے کو دیکھ رہے ہوں گے ۱۲ مترجم۔

[۵] مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ جو اس جملہ لن ترانی کے لفظ لن کی بحث میں پڑے ہوئے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کے معنی "کبھی نہیں" نہیں ہے بلکہ "ہرگز نہیں" ہے تو اس سے اونکو کوئی نفع نہیں۔ کیونکہ اگر "ہرگز نہیں" معنی تسلیم بھی کریں جب بھی شیعوں کا دعوی ثابت ہے بلکہ اس سے بھی ادنے لفظ لا کے ساتھ خدا فرماتا کہ "لا ترانی" (تم مجھے نہ دیکھو گے) جب بھی یہی ثابت ہوتا کہ خدا کو لوگ کبھی نہیں دیکھیں گے کیونکہ خدا نے کسی زمانہ کی تحدید تو کی نہیں ہے کہ فلاں وقت تک نہیں دیکھو گے یا دنیا میں نہیں دیکھو گے بلکہ مطلقاً نہیں دیکھو گے فرمایا تو اس میں دنیا اور آخرت سب داخل رہیگا اور کسی زمانہ میں بھی خدا کا دیکھنا جائز نہ قرار پائے گا ۱۲ مترجم

اطلاق نہ رہا بلکہ کلام مقید ہو گیا اس صورت مین لن کے معنی چونکہ "کبھی نہین" صحیح نہین ہو سکتا لہذا اس کا معنے "ہرگز نہین" لینا واجب ہے پس کتاب کافیہ کے بعض شارحین نے آیت مذکورہ سے لفظ لن کے معنی "نفی دایمی" نہ ہونے پر جو استدلال کیا ہے وہ خود بخود مترفع ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ جب تک کوئی تجدید ایسی نہ بیان کی جائیگی جس سے نفی دایمی کا معنی لینا غلط ہو اوس وقت تک لن کا حقیقی اور اصلی معنے "کبھی نہین" ہی رہیگا ساتوین وجہ یہ کہ فاضل مخاطب نے لفظ لن کے متعلق اپنا قول جو لکھا ہے کہ "مین کہتا ہون کہ شیعون کا بیان صحیح ہے ... لیکن فرق یہ ہے کہ جو شخص اس لفظ لن کا استعمال کرتا ہے اوس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میری عمر مین یہ بات کبھی نہ ہوگی پس دایمی سے وہ دوام مراد ہوتا ہے جو بہ حسب مدۃ حیات اوس لفظ لن سے مستفاد ہوتا ہے" تو یہ بھی قابل قبول نہین اس لئے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عرف مین لفظ لن سے وہ دوام مراد ہوتا ہے جو بہ حسب مدۃ حیات اوس سے مستفاد ہوتا ہے تو اس متکلم کی مراد اوسی وقت تسلیم کیجائیگی جبکہ اسکا کہنے والا اور اسکا سننے والا دونون فنا ہونیکے قابل ہون جیسے آدمی ہو کہ دوسرے آدمی سے اس لفظ کو کہیگا تو ممکن ہے اوس کی مراد لن سے اپنی اور اوس سننے والے کی زندگی ہی تک کی نفی ہو لیکن جب اس لفظ کا استعمال کرنے والا وہ ہو جو حی ابدی اور باقی سرمدی ہے تو اوس وقت اس لفظ کے معنی مین کسی کی زندگی تک ہی کا دوام ماخوذ ہونے کی کوئی وجہ نہین ہے (مطلب یہ ہوا کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے شخص سے کہے کہ لن ترانی تو البتہ اسکا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ تو میری زندگی بھر مجھے نہین دیکھ سکتا لیکن جب اس کا کہنے والا خداوند عالم ہے تو اوسکے لئے دنیا و آخرت سب برابر ہے اور تمام ہی وہ زندہ ہے پس اوسکے کلام سے صرف دنیا ہی تک نفی کی مدت قرار دینے کی کوئی وجہ نہین ہے) پس چاہیے کہ اس مین خوب غور و تدبر سے کام لیا جائے۔ آٹھوین وجہ یہ ہے کہ فاضل مخاطب نے جو یہ لکھا ہے کہ "ولن یتمنوہ ابدا بما قدمت ایدیھم مین لن یتمنوہ سے مراد یہی ہے کہ دنیاوی حیات مین یہ لوگ کبھی موت کی تمنا نہین کرینگے اس لئے کہ معلوم ہے یہودی لوگ آخرت مین موت کی تمنا ضرور کرین گے تاکہ عذاب آخرت سے نجات پائین لہذا ثابت ہو گیا کہ لفظ لن سے مراد یہ ہوتی ہے کہ دنیا مین یہ بات کبھی نہین ہو سکتی ورنہ کلام خدا لن یتمنوہ وغیرہ غلط ہوتا ہے" تو اس کلام مین بھی جو غلطی ہے وہ سمجھدارون پر مخفی نہین رہ

سکتی کیونکہ واضح بلکہ بدیہی ہے کہ کوئی شخص بھی صمیم قلب اور خلوص عقیدہ سے موت کی تمنا نہیں کرتا اور
خاص کر آخرت مین تو کوئی بھی نہین کرے گا کیونکہ وہان کے بارے مین تو ہر شخص کو معلوم ہو کہ آخرت
کی زندگی ابدی اور دایمی ہے ہان اس امر کی تمنا لوگ البتہ کرین گے کہ عذاب سے بچ جائین اس
طرح کہ خداوند عالم اپنے لطف وکرم سے اون لوگون پر رحم کرے اور عذاب سے بچاوے اور
مومنین کی طرح اون کو بھی ابدی حیوۃ عطا کرے۔ رہا یہ امر کہ لوگ آخرت مین صمیم قلب سے موت
کی تمنا کرینگے پس اس کو تو کوئی عقل قبول ہی نہین کر سکتی جسپر ہر وہ شخص گواہی دے گا
جو ہٹ دھرم اور باطل پرست نہین ہے۔ نوین وجہ یہ کہ شیعون نے رویت خداوند عالم کے
محال ہونے پر جو اس سے استدلال کیا تھا کہ "یہودیون نے حضرت موسے سے رویت خداوند
عالم کا جو سوال کیا تھا تو خدا نے اوس کو بڑی حرکت قرار دی جسکے سبب سے اون کو تہدید کے طور
پر فرمایا کہ فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم اس کا جواب فاضل مخاطب نے جو یہ دیا ہے کہ "خدا
نے یہودیون کی مذمت اس سبب سے نہین کی کہ اونہون نے خدا کی رویت کا سوال کیا
تھا بلکہ صرف اس سبب سے کہ اپنے سوال مین اونہون نے سرکشی نافرمانی مخالفت اور عناد
کی روش اختیار کی تھی" تو اس کا بھی فاسد اور لغو ہونا ظاہر ہے اول تو اس سبب سے کہ کوئی
منصف شخص بھی اس امر سے انکار نہین کر سکتا کہ دونون آیتون مین خدا کا جو عتاب وارد ہوا
ہے وہ صرف اس وجہ سے کہ باوجود رویت خدا کے محال ہونے کے بھی اونلوگون نے اوس
کی رویت کا سوال کیا جیسا کہ آیہ مبارکہ فقد سالوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا
اللہ جھرۃ فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم (یہ لوگ موسی سے تو اس سے کہین بڑھ بڑھ کے
درخواست کر چکے ہین چنانچہ کہنے لگے کہ ہمین خدا کو کھلم کھلا دکھا دو تب اونکو اونکی شرارت
کی وجہ سے بجلی نے لے ڈالا) مین خوب غور اور تامل کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اور جو شخص اس
امر کا انکار کرے وہ ظالم ہے کیونکہ اگر خداوند عالم کی رویت ممکن ہوتی تو اون یہودیونکے
حضرت موسی سے اس درخواست رویت کرنے پر ہرگز ہرگز خدا بجلی گرا کر اون لوگون کو عذاب نہ دیتا اسلئے
کہ ہمکو ضرورتا اور بداہتا معلوم ہے کہ خداوند عالم کبھی اسکو پسند ہی نہ کرے گا کہ ایسی جماعت
کو عذاب دے جس نے اپنے ایمان کو ایک ممکن امر پر معلق اور مشروط کیا ہو اور اوس
ممکن امر کو طلب کیا ہو اور اقرار کر لیا ہو کہ اگر اون کی درخواست کے مطابق اونکا مطلوب
حاصل ہو گیا تو وہ لوگ ایمان قبول کر لین گے جیسا کہ انہین یہودیون کا قول خداوند عالم

نے سورہ بقرہ مین اس طرح ذکر کیا ہے وَاِذْ قُلْتُمْ یٰمُوْسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً (اور وہ وقت بھی یاد کرو جس وقت تم لوگون نے موسی سے کہا تھا کہ اے موسی ہم تم پر اوس وقت تک ہرگز ایمان نہ لائین گے جب تک ہم ظاہر بظاہر خدا کو دیکھ نہ لین) غرض اگر خدا کی رویت ممکن ہوتی تو اون لوگون کی درخواست پر ہرگز خدا اون کو عذاب نہ دیتا بلکہ نہایت مناسب عنوان سے خبر دیتا اور آگاہ کرتا کہ رویت خدا ممکن ہی نہین ہے جیساکہ خدا کے قول وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْھَرْ (سوال کرنے والے کو جھڑکو نہین) اور ہم لوگون کے نبی یعنی رسالتماب صلعم کی حدیث اَغْنُوْھُمْ عَنْ مَسْئَلَتِھِمْ وَلَوْ بِتَمْرَۃٍ (یعنی سایلون کو اون کے سوال سے بے پروا کردو اگرچہ ایک خرمے کے داتے سے ہی کیون نہ ہو) سے ظاہر ہے پس اس تقریر سے ظاہر ہو گیا کہ ان حضرات اہلسنتہ کا یہودیون کے اس عذاب کو اون لوگون کی سرکشی اور عناد پر حمل کرنا ان لوگون کی ہی سرکشی اور عناد ہے اس لئے کہ ایسی جماعت کے عذاب کرنیکی وجہ عقل مین آہی نہین سکتی جس نے اپنے ایمان کو کسی امر ممکن پر معلق کیا ہو (اگرچہ وہ امر آخرت ہی مین ممکن ہو) اور اپنے نبی سے ہدایت کی خواستگار ہوئی ہو او سکو دوسرے اعتبار کیوجہ سے خدا عذاب دے اور شاید یہ حضرات یہودیون کی سرکشی اس امر کو سمجھتے ہین، کہ یہودیون نے خدا کا وجود ثابت ہونے کے بعد ایک نئی دلیل اپنے دل سے گڑھی اور چاہا کہ اوس دلیل سے حضرت موسی اپنے دعوی کو ثابت کرین جیساکہ حضرات اہلسنتہ کے جلیل القدر مفسر علامہ نیشاپوری نے اپنی تفسیر مین ذکر کیا ہے لیکن یہ خیال بھی صحیح نہین ہے کیونکہ کسی نئی اور زاید دلیل کا دل سے گڑھ کر اوس کے مطابق دعوے کو ثابت کرانا نہ تو سرکشی اور عناد پر دلالت کرتا ہے اور نہ عقاب اور عذاب کو موجب ہوتا ہے خاصکر اوس وقت جبکہ پہلی دلیل جو ثابت ہو چکی نقلی ہو اور یہ نئی دلیل عقلی ہو تاکہ اوس دعوی پر عقل اور نقل دونون موافق ہو جائین (یعنی عقلی اور نقلی دونون دلیلون سے وہ دعوی ثابت ہو جائے) حالانکہ شیخ الانبیا خلیل اعظم حضرت ابراہیم علٰے نبینا وآلہ وعلیہ الصلوۃ والسلام خود ایسا کر چکے ہین کیونکہ اونہون نے بھی اپنے اطمینان قلب کے لئے اپنے دل سے یہ دلیل پیش کی تھی کہ خدا مردون کو زندہ کرکے اونہین دکھادے جیساکہ اس واقعہ کی خبر قران مجید نے ان الفاظ سے دی ہے وَاِذْ قَالَ اِبْرَاھِیْمُ رَبِّ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ (اور اے رسول وہ واقعہ بھی یاد کرو جب ابراہیم نے خدا سے درخواست

کی کہ اے میرے پروردگار تو مجھے بھی دکھا دے کہ تو مردہ کو کیونکر زندہ کرتا ہے خدا نے فرمایا کیا
تمہین اسکا یقین نہین۔ ابراہیم نے عرض کی کیون نہین یقین تو ہے مگر آنکھ سے اسلئے دیکھنا چاہتا
ہون کہ میرے دل کو پورا اطمینان ہو جائے) حالانکہ حضرت ابراہیم کو وحی وغیرہ ادلہ سے یقینا
معلوم ہو چکا تھا کہ خدا مردون کو زندہ کرتا ہے اور اوسپر قادر ہے یہان تک کہ جب خدا
نے اون سے فرمایا کہ ابراہیم کیا تم ایمان نہین رکھتے تو حضرت ابراہیم نے اوسے یقین
سے کہا کہ ہان ایمان تو لائے ہین لیکن اطمینان چاہتے ہین یعنی حضرت ابراہیم نے جس
دلیل سے اس امر کو تسلیم کر لیا تھا چاہا کہ دوسری دلیل سے اوس کی تائید ہو جائے اسلئے
فرمایا کہ مجھے احیاء اموات دکھا دے پس ثابت ہو گیا کہ ایک دلیل سے کسی دعوے کے ثابت
ہونیکے بعد دوسری دلیل سے بھی اوسکے ثابت ہونے کی خواہش کرنا برا نہین ہے جسے کہ
حضرت ابراہیم پیغمبر نے کیا ہے تو پھر بیچارے یہود نے کیا قصور کیا تھا جو ایک نقلی دلیل سے
ثابت شدہ دعوے کو دوسری عقلی اور ممکن دلیل سے ثابت کرانا چاہا تو عذاب کے مستحق

لے حضرت ابراہیم کی اس درخواست کا واقعہ سورہ بقرہ مین موجود ہے اس کی وجہ کے متعلق تفسیر
کا خلاصہ یہ ہے جیسا کہ کافی اور تفسیر عیاشی مین جناب امام جعفر صادق علیہ السلام سے منقول ہے کہ
جب حضرت ابراہیم علیہ السلام زمین وآسمان کے عجائب وغرایب کی طرف نظر کر رہے تھے تو انکی
نگاہ سمندر کے کنارے ایک مردہ جانور پر پڑی جسکا آدھا بدن پانی مین تھا اور آدھا خشکی مین اور پانی
کے حصہ کو دریا کے جانور آآکر کھا جاتے تھے اور اوپر کے حصہ کو خشکی کے جانور آآکر کھا جاتے
تھے اور پھر باہم لڑتے اور ایک دوسرے پر حملہ کرکے اوسکو کھا جاتے تھے۔ یہ کیفیت دیکھکر
حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نہایت درجہ حیرت ہوئی اور آپ نے درگاہ الہی مین عرض کی
کہ بار الہا تو مجکو دکھا دے کہ مردہ کو تو کیونکر زندہ کرتا ہے۔ پروردگار عالم نے اس کے
جواب مین جناب ابراہیم ؑ سے سوال کیا کہ کیا تم ہماری اس قدرت پر ایمان نہین لائے
عرض کی کہ ایمان مین تو کوئی شک وشبہ ہی نہین ہے بلکہ صرف اطمینان قلب چاہتا ہون
کہ اس واقعہ کو بھی اسیطرح دیکھ لون جس طرح اور سب چیزون کو دیکھتا ہون اور
تفسیر عیاشی مین یہ بھی ہے کہ جناب امام رضا علیہ السلام سے دریافت کیا گیا کہ آیا حضرت
ابراہیم علیہ السلام کے دل مین کچھ شک تھا۔ حضرت نے فرمایا نہین۔ جناب ابراہیم علیہ السلام
کے دل مین یقین تھا اور اونہون نے یہ چاہا کہ اللہ اون کے یقین کو اور زیادہ کر دے ۱۲ مترجم

ہوگئے۔ اور بعض حضرات علما و اہلسنتہ نے یہان پر یہ جو کہا ہے کہ ،، یہودیونکا قول لن نؤمن لک
(اے موسی ہم تپر ایمان نہین لائینگے) اونکی ضد اور ہٹ پر دلالت کرتا ہے اور یہ کہ پہلے معمولی
طور پر یہودیون نے حضرت موسی سے رویت خدا کا سوال کیا جب حضرت موسی نے اونکی
اس درخواست کو رد کردیا تو وہ ضد اور ہٹ پر اتر آئے اور اڑ گئے کہ جب تک خدا کو دیکھ نہ
لینگے ہرگز ایمان نہ لائینگے اور اوسکی دلیل یہ ہے کہ انکار کرنے والا شروع ہی مین تو کبھی بھی یہ نہین کہتا کہ
لن نفعل (ہم ہرگز ایسا نہ کرینگے) بلکہ عادت اسطرح پر جاری ہو کہ انکار کرنیوالا پہلے صرف اسیقدر کہتا ہے کہ لا افعل
(مین ایسا نہین کرونگا) اور جب اس انکار کرنے پر زیادہ مخالفت کیجاتی ہو تو اب اپنے سابق انکار کی تاکید کرنیکی غرض
سے وہ شخص کہتا ہو کہ لن افعل (مین تو اس امر کو ہرگز نہین کرونگا) اسی طرح یہودیون نے بھی پہلے ایمان سے
انکار کیا۔ بعد ازان اوس پر اور ضد کرکے لن نؤمن کہا پس اسی ضد کے سبب سے اون پر
عذاب نازل ہوا ،، تو اس کلام کا جواب بھی ظاہر ہے اس لئے کہ یہ کہنا کہ پہلے بھی حضرت
موسی یہودیون کی درخواست کو رد کرچکے تھے اور اوس کے بعد اون لوگون نے لن نؤمن
کہا اٹکل پچو اور رجما بالغیب بات کرنی ہے کیونکہ اس آیہ کے شان نزول مین کسی ایک مفسر نے بھی
تو اس امر کو ذکر نہین کیا۔ رہی یہ ذہنی نکتہ آفرینی کہ حرف لن ہی اس امر پر دلالت کرتا ہے
کہ حضرت موسی پہلے بھی اون کی درخواست رد کرچکے تھے کیونکہ ابتداءً کوئی شخص اس حرف
لن کا استعمال اپنے کلام مین نہین کرتا تو یہ ایک بالکل غلط اور جھوٹی تمہید ہے جسکو بیان
کرکے اوس کے قایل نے زبان عربی کے ماہرین اور فن ادب کے عالمون پر سخت افترا اور بہتان
کیا ہے حالانکہ کس کثرت سے اس امر کی نظیرین فصحا و بلغا کے کلامون مین موجود ہین
کہ ابتدائے کلام مین بھی حرف لن کا استعمال شایع و ذایع ہے پس خاص اسی آیہ لن نؤمن
مین حرف لن کے لانے کی وجہ یہ ہے کہ جب یہودیون نے حضرت موسی سے پہلے سوال کیا
کہ خداوند عالم اون لوگون سے کلام کرے اور خدا نے اونکی اس درخواست کو قبول کرلیا اور
وہ لوگ خداوند عالم کے کلام سننے کی لذت سے مشرف اور سرفراز ہوچکے تو اونکی طمع اور
حرص اور بھی بڑہی اور اب لوگون نے اوس چیز کو طلب کیا جو اوس لذت سے زیادہ
بڑی اور لذیذ تھی پس اس مطلوب کے حاصل کرنے مین انتہائے درجہ اہتمام کرنیکے لئے اون
لوگون نے اپنے جواب مین زیادہ شدت اختیار کی اور اپنے کلام کے شروع مین لن کو وارد
کیا یہ تو کلام مذکور کے فاسد اور لغو ہونے کا اول سبب تھا دوسرا سبب یہ ہو کہ فاضل مخاطب

کا یہ قول "اگر رویت خداوند عالم کے محال ہونے کے سبب سے یہ مذمت ہوئی تو حضرت
موسیٰؑ پہلے ہی اون یہودیوں کو ایسا سوال کرنے سے منع کر دیتے جیساکہ دوسرے
محال امور کے طلب کرنے سے حضرت موسیٰؑ نے اون لوگوں کو روکدیا تھا" اس امر
پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اون لوگوں کو رویت خداوند عالم کے
سوال کرنے سے منع نہیں کیا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ آپ نے اون لوگوں کو
یقیناً روکا تھا جیساکہ اسپر وہ امر بھی دلالت کرتا ہے جو اس آیہ کے شان نزول اور
آیہ مبارکہ اِذْ قُلْتُمْ یَا مُوسیٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَہْرَۃً فَاَخَذَتْکُمُ
الصَّاعِقَۃُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ کے سیاق میں روایت کیا گیا ہے اور اسکے
ساتھ سورہ اعراف کے اس آیہ کو بھی ضم کرلیا جائے جو حضرت موسیٰ کا بیان ہے تو
واضح ہوجاتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے اون لوگوں کو اس سوال سے ضرور منع کیا تھا۔
وَاخْتَارَ مُوسیٰ قَوْمَہٗ سَبْعِیْنَ رَجُلًا لِّمِیْقَاتِنَا فَلَمَّا اَخَذَتْہُمُ الرَّجْفَۃُ
قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَہْلَکْتَہُمْ مِّنْ قَبْلُ وَاِیَّایَ ۔ اَتُہْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَہَاءُ
(اور موسیٰ نے اپنی قوم سے ہمارا وعدہ پورا کرنے کو ستر آدمیوں کو چنا پھر جب اون کو
زلزلہ نے آپکڑا تو حضرت موسیٰ نے عرض کی پروردگارا اگر تو چاہتا تو مجھکو اور ان سب کو
پہلے ہی ہلاک کرڈالتا کیا ہم میں سے چند بیوقوفوں کی کرنی کی سزا میں ہمکو ہلاک کریگا)
اور اس امر کو ہر وہ شخص اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جو خواص کلام اور مقتضیات حال و مقام
سے واقف ہے۔

دسویں وجہ یہ کہ مصنف ابطال الباطل نے جو کہا ہے کہ "اگر یہ بات نہوتی کہ میری اس
کتاب (ابطال الباطل) کی غرض صرف مصنف کے اون اعتراضات کا رد کرنا اور

؁ اس آیہ کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ حضرت موسیٰ جب توریت لینے کوہ طور پر آئے تو اس امر کی گواہی کیواسطے کہ خدا
نے اون سے باتیں کیں اپنی قوم سے چنکر ستر آدمیوں کو اپنے ساتھ لائے جب باتیں ہوئیں اور یہ لوگ کھڑے سن رہے تھے
تو کہنے لگے ہمنے سنا تو ضرور مگر جبتک ہم لوگ خدا کو دیکھ نہ لیں کیونکر یقین آسکتا ہے کہ اوسی نے بات کی حضرت موسیٰؑ نے
ہرچند سمجھایا کہ خداوند عالم دیکھنے کے قابل نہیں ہے لیکن وہ کاہے کو ماننے والے تھے آخر اس گستاخی کی سزا
دینے اور اون کو اطمینان دلانے کے واسطے کہ خدا دیکھنے کی چیز نہیں اونکے سامنے پہاڑ پر بجلی گری اور سب کے
سب مرگئے آخر حضرت موسیٰؑ کے گڑگڑانے اور دعا سے پھر زندہ ہوئے ۱۲

جواب دینا ہے جن کو اونھوں نے فرقہ اشاعرہ کے مذہب پر وارد کیا ہے اور یہ کہ اصل
مقصود اس کتاب میں فرقہ اشاعرہ کے عقائد صحیحہ کا اثبات کرنا نہیں ہے تو صحت رویت
خداوند عالم بلکہ وقوع رویت باری میں اسقدر دلائل عقلیہ ذکر کرتا جن کی کثرت اور قوت
سے صاحبان عقل و حکمت کی عقلیں متحیر ہو جاتیں"۔ پس اس کلام سے تو آپ نے اپنے
امام و مقتدا شیخ ابوالحسن اشعری اور اپنے تمام علماء و فضلاء متکلمین و مناظرین کی حد درجہ
توہین کی کیونکہ اس سے معلوم ہوا وہ لوگ باوجود ہزاروں کی تعداد میں ہونے کے اس
آٹھ سو سال میں بھی اس امر پر قادر نہ ہو سکے کہ ایک دلیل عقلی بھی اپنے دعوی رویت
باری پر ایسی پیش کر سکیں جس سے سمجھداروں کا اطمینان ہو سکے اور جو خصم کے لئے واقعی
حجت اور برہان کا کام دے سکے سوائے اوسی مشہور لیکن مہمل اور ضعیف دلیل کے
جو اعتراضوں کی بوچھار اور رد و قدح کے تیروں کی بارش سے اسقدر چھلنی ہو گئی ہے
کہ اوسکی صورت مثل شہد کی مکھیوں کے چھتے کے ہو گئی ہے بلکہ مخاطب کے اس کلام سے
اونکے امام اور مقتدا فخر الدین رازی کی بھی سخت اہانت ہوتی ہے جیسا کہ میں عنقریب بیان
کروں گا کہ یہ امام صاحب بھی رویت خدا کے ثابت کرنے کے میدان سے بھاگ کھڑے
ہوئے ہیں اور فرار و ہزیمت کا ننگ و عار برداشت کر چکے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ اپنے
اس لاف و گزاف سے مخاطب نے اپنے علمائے اشعرین کی ہی سخت تفضیح کی۔

گیارہویں وجہ یہ کہ مخاطب نے خاتمہ کلام میں اپنی تحقیق جدید بیان کرتے ہوئے جو لکھا ہے کہ "اس
مسئلہ میں اشاعرہ اور شیعوں یا معتزلہ کی نزاع محض نزاع لفظی سے مشابہ ہے اور میں
سمجھتا ہوں کہ یہ خیال مجھ سے پہلے علمائے سلف سے کسی کو بھی نہیں پیدا ہوا"۔ پس اس کی بھی
حالت یہ ہے کہ یہ گمان فاسد ہے ویسا ہی گمان جسکے بارے میں کلام مجید میں ہے کہ اِنَّ بَعْضَ
الظَّنِّ اِثْمٌ (یعنی بعض قسم کا گمان گناہ ہوا کرتا ہے) کیونکہ خود مخاطب کے امام فخر الدین رازی
اور اسی طرح آپکے علامہ جلیل القدر سعد الدین تفتازانی بہت پہلے اس امر کو ذکر کر چکے ہیں
اور اس تحقیق کا سہرا اپنے سر پر باندھ چکے ہیں پس ان مشہور حضرات کی تاویل کو مخاطب کا
اپنا خیال ظاہر کرنا انتہا درجہ کی جسارت ہے۔ رہی اصل تاویل جو ان حضرات نے مسئلہ رویت
باری کی کی ہے پس حقیقت یہ ہے کہ صاف صاف گریز اور صریح رجوع اور کھلی ہزیمت ہے
جس میں کوئی عذر اس عقیدہ کی قباحت کی اصلاح کیلئے باقی ہی نہیں رہتا اور جو فرار

وشکست کی ملامت کے ننگ وعار کو کسی طرح دفع نہیں کرسکتا۔ کیونکہ جو مسئلہ اس قدر مشہور
ہو کہ اس مدت مدیدہ اور عرصہ دراز سے علمائے فحول اور فضلائے جمہور کے درمیان
معرکۃ الآرا ہو اوسکو نزاع لفظی قرار دیدینا اور اوسکے لئے ایسے تکلفات کا مرتکب ہونا جو
کسی سمجھدار کے نزدیک قابل قبول نہیں ہوسکتے اسقدر لغو اور پوچ ہے جسکی رکاکت کا بیان
کرنا بھی مکروہ معلوم ہوتا ہے ساتھ ہی اس تاویل کا حق سے دور ہونا بھی ظاہر اور واضح ہے
کیونکہ مخاطب نے اپنی اس مہمل تحقیق کو بیان کرتے ہوئے جو کہا ہے کہ "اس بنا پر بھی رویت
ایک علم خاص اور انکشاف تام ہی قرار پائیگا" تو یہ اوس کلام پر متفرع نہیں ہوگا جسکو شیعوں نے
مشہور حدیث مذکور کے معنی میں ذکر کیا ہے پس یہ تاویل کیونکر صحیح ہوسکتی ہے حالانکہ ہمنے
پہلے ہی مصنف کی کتاب نہج المسترشدین سے نقل کیا ہے کہ فرقہ شیعہ نے احساس کی
کل قسموں کو علم اور اعتقاد کا مخالف قرار دیا ہے نہ موافق۔ اسی بیان سے مخاطب کے
اوس کلام کا کذب اور بطلان بھی ظاہر ہوگیا جسکو آگے چلکر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ
"ظاہر ہوا کہ دونوں فریق (شیعہ اور اشاعرہ) اس امر میں متفق ہیں کہ وہ رویت باری تعالی
جس پر احادیث رسالتمآب صلعم دال ہیں اوس سے مراد علم تام اور انکشاف کامل ہے"
اسلئے کہ شیعہ رویت کو بمعنی علم تسلیم ہی نہیں کرتے۔ پس واضح ہوگیا کہ مخاطب نے جدید تحقیق
کرکے فریقین میں اتفاق واتحاد پیدا کرنے کی جو صورت تجویز کی ہے وہ ایسی صلح ہے جسپر
فریقین سے کوئی بھی راضی نہیں ہوسکتا۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ مخاطب اس تحقیق کو اپنی
عقل وجودت کی نمایش گاہ کیلئے بطور تبرک رکھ چھوڑیں اور بجائے صاحبان علم و
فضل وارباب عقل وحکمت کے سامنے پیش کرنیکے اپنے نادر اور قابل ذخیرہ کارناموں
میں محفوظ رکھیں کہ دوسروں کو تو اس سے کچھ نفع ہوگا نہیں اونھیں کو ممکن ہے
کسی قسم کا فائدہ حاصل ہوجائے۔

فاضل مخاطب کی اس تحقیق بلکہ ایجاد بندہ پر ایک حکایت یاد آئی جو اگرچہ علمائے وفضلائے
کے سامنے تو بیان کرنیکے قابل نہیں لیکن مخاطب کے مذاق کے موافق بلکہ اونکی تحقیق
جدید کے مطابق ہے جسکو اونھیں کے لئے باوجود اپنی کراہت طبع کے ذکر کئے دیتا
ہوں۔ حکایت کی گئی ہے کہ کسی مقام کے دہاتی کاشتکاروں اور گائے بھینس چرانے
والوں سے کچھ لوگوں نے کسی شخص کو یہ کہتے ہوئے سُن لیا کہ عنبر دریائی گائے کا گوبر

دسر گین) ہوتا ہے یہ سنا تھا کہ اون لوگوں کی باچھیں کھل گئیں سب نے آپس میں
پنچایت کر کے مشورہ کیا اور پوشیدہ۔ اور خفیہ انجمن قائم کر کے اسکے متعلق صلاح
کی آخرکار اس امر پر رائے قرار پائی کہ عنبر کو حاصل کرنا چاہیئے۔ پس تجویز یہ ہوئی کہ ہملوگوں
کے پاس چونکہ کثرت سے گائے اور بیل موجود ہیں۔ لہذا منوں عنبر جمع کرینگے۔ پس پہلی
کارروائی یہ ہونی چاہیئے کہ ایک بڑا بھاری حوض بنائیں اور اوسی میں اپنے بیلوں اور
گایوں کو رکھیں تاکہ اون کے گوبر سے بکثرت عنبر ہو جائے جسکو ہم لوگ بھی خوشبو کے
کام میں لائیں اور اپنے اعزہ واقربہ اور دوست واحباب کو بھی بطور تحفہ کے بھیجیں
اور ظاہر ہے کہ اسقدر عنبر محض اپنے مصرف میں لانے اور اپنے دوست واحباب
کے پاس تحفہ بھیجنے سے تو ختم ہوگا نہیں تو جس قدر بچ جائیگا اوسکو بادشاہوں اور وزیروں
کے خزانچیوں کے ہاتھ بیچا کرینگے اور اس سے جو بیحد و بے انتہا دولت حاصل ہوگی اُس
سے فلاں فلاں کام انجام دینگے۔ اور یہ روز کے جھگڑے گائے چرانے دودھ دوہنے
وغیرہ کے جو سخت مصائب اور شدید اذیات ہیں موقوف ہو جائیں گے بلکہ اسکے
بعد اطمینان کی زندگی بسر کرینگے اور خوب عیش و راحت کی صحبتیں قائم کر کے شاہی
زندگی کا لطف حاصل کیا کرینگے۔ غرض اسی قسم کے بہت بڑے بڑے منصوبے باندھے
گئے اور خیالی لذتوں کی جسقدر صورتیں ذہن میں آتی گئیں سب کے بارہ میں یقین کرلیا
گیا کہ ان میں سے ایک بھی تو ہملوگوں سے چھوٹنے کی نہیں مختصر یہ کہ کل تجویزیں منظور
ہو گئیں اور سب نے ملکر ایک بڑا گہرا حوض بنایا اوس میں پانی بھرا اور اس طرح اوس
کو سمندر یا دریا کی تصویر بنائی بعد اوسکے جب فصل بہار آئی تو اپنے بیلوں اور گایوں کو
اوسی حوض میں بھر دیا تاکہ یہ گائے اور بیل بھی پانی کی یعنی دریائی گائیں ہو جائیں تاکہ اونکے
گوبر میں عنبر کی خاصیت پیدا ہو جائے جب اون جانوروں کا گوبر اوس حوض میں اچھی طرح
بھر گیا تو لوگوں نے اوس میں سے نکال نکال کر خوب سونگھا بھی اور تمام بدن اور کپڑوں
میں ملا بھی کیونکہ اس فصل کے خواص سے یہ بھی ہے کہ ان دنوں گائے بیل کا گوبر زیادہ
بدبودار نہیں ہوتا۔ اور جب اس گوبر کا بہت بڑا ذخیرہ اونکے پاس جمع ہو گیا اور لوگوں نے
خیال کرلیا کہ اسکی قیمت اسقدر ہو گی جسکے رکھنے کی جگہ بھی نہ ملیگی تو اوسکو نکال کر اپنے
ضروروں میں صرف کیا اپنے احباب کے یہاں تحفہ کے طور پر بھیجا اور جو بچ رہا اوس میں سے

تھوڑا سا بازار میں ایک عطار کے یہاں لیگئے اور کہا کہ دیکھو یہ عنبر کیسا اعلی درجہ کا ہے اسے
کس حساب سے خریدتے ہو؟ عطار نے جب اوسکو دیکھا اور اوسکے لانے والے کی عقل
کو سمجھا تو اون سے کہا سبحان اللہ یہ عنبر تو نہایت اعلی درجہ کا ہے اور اسکی خوشبو بے مثل و
نظیر ہے بادشاہوں کو بھی ایسا عنبر میسر نہیں ہوتا ہوگا پس تم لوگ اس کو اپنے لئے ذخیرہ کر رکھو
اور کچھ اپنے دوستوں میں بطور تحفہ و ہدیہ کے تقسیم کر دو پھر جو بچ جائے اوسکو بطور میراث
اپنی اولاد کیلئے جمع کر دو تاکہ تمہارے بعد اون لوگوں کے کام آئے کیونکہ یہ ایسا بیش بہا
مال ہے جس کی حقیقی قدر کو بڑے ماہرین اور بصیر ہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو تم لوگوں ہی کے
ایسے ہوں اور ظاہر ہے کہ تمہارے ایسے لوگ تو دنیا میں کہیں ہیں نہیں پھر میں اسے
خرید کر کیا کرونگا اسقدر قیمت کہاں سے لاؤں جس سے اسکو خریدوں اور ایسے لوگ
کہاں سے پیدا کروں جو اسکی قدر جانکر اسکو ہاتھوں ہاتھ لیجائیں انتہی۔ اسی طرح مخاطب
کی یہ تحقیق جدید بھی اونھیں کو مبارک ہو تو ہو۔

اب اس امر کو بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ فخر الدین رازی اور اونکے بعد جو علماء اشعریین گذرے
ہیں اون لوگوں کو جس امر نے اس پر مجبور کیا کہ وہ رویت باری کے مسئلہ کو نزاع لفظی
قرار دیں صرف یہ تھا کہ وہ اس امر سے عاجز ہوئے کہ خدا کی رویت کے ممکن ہونے پر
کوئی عقلی دلیل پیش کر سکیں لہذا اپنے گلو خلاصی کی تدبیر صرف اس امر میں دیکھی کہ اصل مسئلہ
کو ہی نزاع لفظی کہکر ٹالدیں۔ یہانتک کہ ان حضرات کے امام المتکلمین فخر الدین رازی
نے تو کتاب اربعین میں اپنی پوری حقیقت کھولدی بلکہ سچ تو یوں ہے کہ اپنے کو کمال
درجہ فضیحت کر ڈالا چنانچہ اوس کتاب میں اس مسئلہ کے متعلق حضرات اشاعرہ کی دلیلیں
اور اون پر اعتراضات و ایرادات و سوالات کثیرہ وارد کرنے کے بعد اس طرح گہر فشانی
کرتے ہیں: " اعلم ان الدلیل العقلی المعول علیه فی هذه المسألة هذا الذی اوردناه
واوردنا هذه الاسولة علیه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها۔ اذا عرفت هذا فنقول
مذهبنا فی هذه المسئلة ما اختاره الشیخ ابو منصور الماتریدی وهو انا لانثبت صحة
رویة اللہ تعالی بالدلائل العقلیة بل نتمسک فی المسئلة بظواهر القرآن والاحادیث
فان اراد الخصم تاویل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلیة یتمسک
بها فی نفی الرویة اعترضنا علی دلائلهم وبینا ضعفها ومنعناهم عن تاویل

الظواھر- یعنی مسئلہ رویت خداوند عالم کے متعلق جو دلیل عقلی ایسی ہو سکتی ہے جسپر اعتماد کی صورت پیدا ہو سکے وہ وہی ہے جسکو میں نے ذکر کیا ہے اور اوس دلیل پر جو اعتراضات ہوتے ہیں اون کو بھی میں نے ذکر کر دیا ہے اور ساتھ ہی اس امر کا ہمکو اعتراف اور اقرار بھی ہے کہ ان اعتراضات کے جواب دینے سے ہملوگ عاجز ہیں جب تملوگوں کو یہ امر معلوم ہو چکا تو میں کہتا ہوں کہ ہم اہلسنت کا مذہب اس مسئلہ رویت خداوند عالم کے متعلق وہی ہے جسکو ہملوگوں کے امام ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا ہے کہ ہملوگ عقیدہ رویت خداوند عالم کی صحت عقلی دلائل سے نہیں ثابت کر سکتے بلکہ اس مسئلہ میں صرف قرآن اور احادیث کے ظاہری لفظوں سے متمسک کرتے ہیں۔ پس اگر فریق مخالف ان دلائل (یعنی ظاہری الفاظ قرآن و احادیث) کی تاویل اور مطلب پوچھنا چاہے اور ان الفاظ کو انکے ظاہری معنی سے ایسے عقلی وجوہ سے پھیرنا چاہے جن سے رویت خداوند عالم کے محال ہونے پر تمسک ہو سکے تو بجائے جواب دینے اور اپنی دلیلیں پیش کرینکے ہم ہی لوگ اوسکی دلیلوں پر اعتراض کر دینگے اور اوسکے ضعف کو ظاہر کر دینگے اور اوسکو قرآن و احادیث کے الفاظ کے ظاہری معنی کی تاویل کرنے سے روک دینگے یہی پر تو امام فخر الدین رازی ایسے جلیل متکلم کا اعتراف عجز ہے اب اون بزرگ کا بیان سنئے جو متکلمین و منطقیین و علما میں محقق کا درجہ رکھتے ہیں یعنی سید شریف محقق جرجانی۔ آپ اپنی مشہور و معروف کتاب فن کلام یعنی شرح مواقف میں اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ کی عقلی دلیلوں کو پوری طرح مستحکم کرنے اور جہانتک امکان میں تھا اون کی تائید و ترجیح کرنے کے بعد یوں رقمطراز ہیں فالاولی ماقد قیل من ان التعویل فی ھذہ المسئلۃ علی الدلیل العقلی متعذر فلنذھب الی ما اختارہ الشیخ ابو منصور الماتریدی من التمسک بالظواھر النقلیۃ۔ یعنی مسئلہ رویت باری تعالی (کے ممکن ثابت کرنیکی مصیبت) میں بہتر وہی ہے جسکو بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ اس مسئلہ میں عقلی دلیل پر اعتماد کرنا متعذر ہے (یعنی رویت باری تعالی کو عقلی دلیل سے ثابت کرنا محال ہے) پس ہملوگوں کو چاہیئے شیخ ابو منصور ماتریدی کے مذہب کی پیروی کرلیں کہ صرف ظواہر نقلیہ یعنی الفاظ قرآن و احادیث کے ظاہری معنی پر ایمان رکھلیں" یہ کلام تھا سید شریف محقق کا۔ اب میں کہتا ہوں کہ حضرات اہلسنت کے اس جلیل القدر علامہ فخر الدین رازی

کو (جنکو یہ حضرات امام ایسے پر عظمت لقب سے یاد کرتے ہیں) اور اسی طرح سید محقق شریف کو باوجود اوس علوے شان اور شہرت مکان کے جو اونھیں اونکے فرقوں میں حاصل ہے خداوند عالم کی رویت کا ممکن ثابت کرنا میسر نہ ہوسکا تو پھر اس مذہب کے باطل ہونے میں کیا شک وشبہ باقی رہا۔ رہا یہ کہ اوسکی رویت کا امکان الفاظ قرآن واحادیث کے ظاہری معنی سے ثابت کیا جاے تو یہ بھی اوس وقت تک ممکن نہیں جب تک رویت کا امکان ذاتی عقلی دلیل سے نہ ثابت کرلیا جاے کیونکہ جو چیز فی نفسہ محال ہے اوسکو کوئی مذہب ممکن کس طرح کرسکتا ہے۔ رہے قرآن واحادیث کے الفاظ۔ پس اولاً ایسے الفاظ ہی نہیں ہیں جن سے رویت خدا کا توہم ہوسکے اور اگر بفرض محال ہوں بھی تو اونکی تاویل کرنی واجب ہوگی جیسا کہ اون کل آیتوں میں تاویل کی جاتی ہے جن سے خداوند عالم کا جسم یا جسمانی ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرات اہلسنت کے دوسرے فاضل المتکلم یعنی علامہ سعد الدین تفتازانی اپنی کتاب شرح المقاصد بحث الہیات فصل رابع مبحث اول فی رویۃ تعالیٰ میں لکھتے ہیں ولم یقتصر الاصحاب علی ادلۃ الوقوع مع انہا تفید الامکان ایضاً لانہا سمعیات ربما یدفعہا الخصم بمنع امکان المطلوب فاحتاجوا الی بیان الامکان اولاً والوقوع ثانیاً ولم یکتفوا بما یقال الاصل فی الشئ سیما فیما ورد بہ الشرع ھو الامکان مالم یذد عنہ الضرورۃ والبرہان فمن ادعی الامتناع[1] فعلیہ البیان لان ھذا انما یحسن فی مقام النظر والاستدلال دون المناظرۃ والاحتجاج انتہی۔ یعنی علماے اہلسنت نے خداوند عالم کی رویت کے محض واقع ہونیکے ہی دلائل نہیں بیان کئے اگرچہ یہ دلائل بھی امکان کے ثابت کرنیکا فائدہ دیتے کیونکہ یہ کل دلیلیں سمعی ہیں جنکو مخالف تسلیم نہیں کرسکتا۔ بلکہ رد کردیگا اور رویت باری کے امکان ہی کو منع کریگا لہذا وہ حضرات علماے دو امر کے محتاج ہوے اول اسکے کہ اوسکی رویت کو فی نفسہ ممکن ثابت کریں دوسرے اسکے کہ رویت کے واقع ہونیکو ثابت کریں اور اون لوگوں نے اس امر پر اکتفا نہیں کیا جسکو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ "اصل ہر چیز میں اور خاصکر اوس میں جو شرع میں وارد ہوئی ہے اوس کا

[1] کتاب احقاق الحق مطبوعہ ایران اور کتاب شرح المقاصد مطبوعہ قسطنطنیہ جلد ۲ صفحہ ۱۱۲ میں یہ عبارت اسی طرح وارد ہے یعنی

ممکن ہوتا ہے "کہ ہر چیز ممکن ہے جب تک کہ اوسکو بداہت اور حجۃ و برہان ذدفع کرے پس جو شخص خدا کی رویت کے محال ہونے کا دعوی کرتا ہے اوسکو اپنے دعوی کی دلیل پیش کرنا چاہیئے" اس قول پر اون حضرات نے اس سبب سے اکتفا نہیں کیا کہ یہ کلام نظر و فکر اور استدلال کے مواقع پر اچھا ہو تو ہو لیکن مناظرہ اور احتجاج کے موقع پر تو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ انتہی۔ پس معلوم ہوا کہ ظواہر قرآن و احادیث سے رویت باری کا ثابت کرنا اسقدر نامعقول ہے جسکو علمائے متکلمین اہلسنت بھی باطل سمجھتے ہیں اور اسکے ادلیہ عقلیہ سے ثابت کرنیکو ادلہ شرعیہ سے ثابت کرنے پر مقدم جانتے ہیں پس ایسی حالت میں امام فخرالدین رازی۔ سید شریف جرجانی وغیرہ کا ادلہ عقلیہ سے عاجز ہو کر ظواہر قرآن و احادیث کی پناہ لینا اونکے مذہب کے بطلان اور ضعف پر کیسی واضح اور روشن دلیل ہے۔

علامہ تفتازانی کا جو کلام اوپر نقل کیا گیا اسی کے مثل اونکے شاگرد رشید احمد بن موسیٰ الشہیر بخیالی نے بھی اپنے حاشیہ بر شرح عقائد نسفی بحث معاد میں تصریح کی ہے۔ اسی طرح امام غزالی نے اپنے مشہور رسالہ کتاب النفخ والتسویہ میں لکھا ہے جس میں قول خداوند عالم فَاِذَا سَوَّیۡتُہٗ وَ نَفَخۡتُ فِیۡہِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ اِلی آخرالایۃ کی تفسیر لکھی ہے کہ ان امر الظواہر ہین فان تاویلہا ممکن والبرہان القاطع لایذل بالظواہر بل یسلط علی تاویل الظواہر کما فی ظواہر التشبیہ فی حق اللہ تعالی انتہی۔ یعنی ظواہر الفاظ کا امر تو بہت آسان ہے کیونکہ اون کی تاویل ممکن ہے لیکن برہان قاطع ظواہر الفاظ سے مغلوب نہیں ہو سکتا بلکہ تاویل ظواہر پر مسلط ہوتا ہے جیسا کہ تشبیہ خداوند عالم کے ظواہر الفاظ میں ہوا کہ برہان قاطع کے سبب سے اون کی تاویل ہی کرنا پڑی انتہی۔

یہ پورا کلام حضرات اہلسنت کے لغویات کے مقابلہ میں تھا رہا مذہب حق پس وہی ہے جو شروع میں مذکور ہوا کہ حق سبحانہ و تعالی کسی طرح اور کہیں بھی دکھائی نہیں دے سکتا کیونکہ وہ منظر اعلی پر ہے اسلئے کہ سب جانتے ہیں ایک آفتاب کی روشنی اس قدر تیز

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۲۷) مالم یزد عنہ لیکن اس کا مطلب واضح نہیں ہوتا ممکن ہے کہ صحیح الم یردہ یا الم یردم ہو اور کاتب کی غلطی سے یزد عنہ لکھ گیا ہو ۱۲ مترجم

ہوتی ہے کہ اگر اودھر کوئی نظر جمائے تو اندھا ہو جائے۔ حالانکہ آفتاب خدا کی مخلوقات سے ایک معمولی مخلوق ہے پھر انسان اوس ہستی کو کیونکر دیکھ سکتا ہے جو نور الانوار ہے اور ایسی ہستی جسکے نور کے مقابلہ میں آفتاب کے نور کی وہی حقیقت ہو سکتی ہے جو آفتاب کے نور کے مقابلہ میں ایک ذرہ کے نور کی ہو بلکہ اس سے بھی کم کیونکہ آفتاب اور ذرہ کے نور کی حقیقت تو معلوم ہے اور دونوں کا نور محدود ہے جن میں کوئی نسبت قائم ہو سکتی ہے برخلاف پہلی صورت کے کہ نور خدا کی نہ حقیقت ہی معلوم ہے اور نہ اوسکی کوئی حد ہی ہے۔

اور اس امر سے بھی ہر فرد بشر واقف ہے کہ ہوا دکھائی نہیں دیتی یہی حال آسمان کا بھی ہے کیونکہ دونوں نہایت درجہ لطیف ہیں پس جب ان دونوں چیزوں کا یہ حال ہے کہ لطافت کے سبب سے دکھائی نہیں دیتیں تو خداوند عالم کیونکر دکھائی دیسکتا ہے کیونکہ وہ الطف اشیاء (کل چیزوں سے زیادہ لطیف) ہے اسی سبب سے تو وہ ذات تبارک وتعالی اپنی مدح کے مقام میں ارشاد فرماتا ہے کہ لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ۔ یعنی خدا کو آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں اور وہ خود دوسروں کی آنکھوں کو دیکھتا ہے اور (اوسکے نہ دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ) وہ لطیف اور خبیر ہے۔ پس ان تمام بیانات سے ظاہر ہو گیا کہ خداوند عالم اگر دیکھنے کے قابل ہوتا تو یہ اوس کا نقص ہوتا اسلئے کہ گذشتہ بیانات سے معلوم ہو چکا ہے کہ آنکھ سے کسی چیز کا دکھائی دینا خواہ وہ چیز سامنے موجود ہو خواہ غائب ہو آٹھ شرطوں کے پائے جانے پر موقوف ہے منجملہ اون شرائط کے مقابلہ (یا جو اسکے حکم میں ہو) اور جہت ہے اور یہ دونوں امر خاص ممکنات یعنی سفلیات جسمیہ کثیفہ کے لوازم سے ہیں نہ کہ اجسام لطیفہ کے لوازم سے کیونکہ پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ کسی چیز کا بہت لطیف ہونا اوس میں دکھائی دینے کی قابلیت نہیں رکھتا یعنی جو چیز بہت لطیف ہوگی وہ دکھائی نہیں دیسکتی مثل ہوا وغیرہ کے اور یہی حال ہے بہت زیادہ روشن اور منور چیز کا کہ اوس طرف بھی آنکھ ٹھہر نہیں سکتی مثل آفتاب کے پس وہ ذات سبحانہ وتعالی جو نور الانوار اور الطف الاشیاء ہے کیونکر دکھائی دے سکتا ہے بلکہ وہ تو انوار کے پردوں میں مستور اور سرادقات جلال وجمال میں محجوب ہے تو اوسکو جاہل خفاش لوگوں کی آنکھیں کیونکر

دیکھ سکتی ہیں تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔ سخت حیرت ہے کہ کلام مجید میں لوگ اس آیت کو پڑھتے ہیں پھر بھی نہیں سمجھتے کہ خدا فرماتا ہے فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا فَلَمَّاۤ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَیْكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ (سورۂ اعراف آیت ۱۴۳) یعنی جب اونکے پروردگار نے پہاڑ پر تجلی ڈالی تو اوسکو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے پھر جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے خداوندا تو (دیکھنے دکھانے سے) پاک و پاکیزہ ہے میں نے تیری بارگاہ میں توبہ کی اور میں سب سے پہلے تیری عدم رویت کا ایمان لاتا ہوں۔ انتہی۔ اس آیت سے ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ کا اس مقام میں خداوند عالم کی تسبیح کر کے سبحانک کہنا اوسکا مشابہت اعراض و اجسام سے منزہ سمجھنا اور رویت کے سوال سے برات حاصل کرنا تھا۔ اسی سبب سے تو لوگوں نے کہا ہے کہ بنی اسرائیل پر جو بجلی گری وہ اس امر کی سزا میں کہ اون لوگوں نے خداوند عالم کی رویت کا سوال کیا تھا۔

میرے دل میں یہ امر خطور کرتا ہے کہ اگر خدا نے ہمارے سردار و مولیٰ حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ کی خاص عزت و اکرام اس امر سے نہ کر دیا ہوتا۔ کہ آپکی امت سے دنیاوی عذاب مثل مسخ ہو جانے یا دہس جانے وغیرہ کے رفع کر دئے گئے اور ان عقوبات دنیویہ سے سب کو محفوظ رکھنے کا وعدہ کر لیا ہے۔ تو ان حضرات معتقدین پر بھی ضرور آسمان سے ایک بجلی گر گئی ہوتی۔

میں نے اس بحث کو اس وجہ سے خاص طور پر طول دیا ہے کہ اسلامی فرقوں میں یہ نہایت معرکۃ الآراء مسئلہ مختلف فیہا ہے اور اس میں بحث و مباحثہ بلکہ جنگ و جدال تک کی نوبت آچکی ہے

قول مترجم

جناب شہید علیہ الرحمہ نے اپنے تین صفحوں کی عبارت کو طول و اطناب سے تعبیر فرمایا حالانکہ اب تو یہ مسئلہ اسقدر شدید ہو گیا کہ جزو کے جزو لکھ دیے گئے حتی کہ جناب حجۃ الاسلام غفرانمآب اعلی اللہ مقامہ نے اپنی کتاب عماد الاسلام جلد توحید میں اس مسئلہ کی تحقیق میں بڑے ۴۴ صفحہ صرف فرما دیے ہیں اور حق یہ ہے کہ بحث کا گویا خاتمہ فرما دیا ہے جس سے زیادہ تفصیل و تحقیق کرنا اس زمانہ میں نہایت دشوار ہے جناب ممدوح خداوند عالم کا موجود۔ واحد۔ قادر۔ عالم۔ حیّ۔ بصیر۔ مرید۔ متکلم۔ صادق۔ وغیرہ اوصاف ثبوتیہ و سلبیہ کو تفصیل سے ذکر کرنیکے بعد رویت کے متعلق یوں تحریر فرماتے ہیں:۔

فصل فی ان اللہ تعالیٰ لایجوز ان یریٰ بالعین ولما کانت تلک المسئلۃ من اہمات المسائل الدینیۃ ومع ذلک اشتدت تنازع والتشاجر فیھا بین ارباب العقول کافۃ من الحکماء والمتکلمین وبین الاشاعرۃ اللاشعوریۃ اردنا ان نجیل کمیت القلم فی مضمار الکلام مستعینا باللہ تعالیٰ وبہ الاعتصام۔ یعنی فصل اس امر میں کہ خداوند عالم کا آنکھ سے دکھائی دینا جائز نہیں ہے اور چونکہ یہ مسئلہ مہمات مسائل دینیہ سے ہے اور باوجود اسکے اس مسئلہ کے متعلق تمام ارباب عقول از قبیل حکماء و متکلمین اور فرقہ نامعقول اشاعرہ کے درمیان نزاع اور اختلاف بہت شدید ہوگیا ہے لہذا میں نے چاہا کہ اپنے کمیت قلم کو میدان کلام میں خدا کی مدد کا خواستگار ہو کر جولاں کروں اور وہی خدا محفوظ رکھنے والا ہے (عماد الاسلام جلد اول مطبوعہ لکھنو صفحہ ۳۰۳) اسکے بعد بہت سے مقدمات تحریر فرما کر علم ریاضی علم طبیعی علم حکمت وغیرہ سے رویت ادراک۔ نور۔ بصارت وغیرہ کی تحقیق فرما کر اصل مسئلہ کو حل فرمایا ہے اور پھر تمام علمائے متکلمین اہلسنت کے اقوال اثبات رویت کو نقل فرما کر اونکی رد کی اور مذہب حق کا اثبات کیا ہے چونکہ اس کتاب کے مطالب کی گنجایش یہاں نہیں نکل سکتی لہذا افسوس ہے کہ اون سب کو ترک کیا جاتا ہے ہاں یہاں جناب شاہ عبدالعزیز صاحب کی کتاب تحفہ اثنا عشریہ کی عبارت اس مسئلہ کے متعلق اور اوس کا جواب از جناب حجۃ الاسلام غفرانمآب رضوان اللہ علیہ نقل کیا جاتا ہے تاکہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی ضروری امر باقی نہ رہجائے۔

جناب شاہ صاحب ممدوح تحفہ اثنا عشریہ باب پنجم الہیات میں تحریر فرماتے ہیں۔

"عقیدہ بست و دویم آنکہ حق تعالیٰ را تواں دید و مومنین در آخرت بدیدار او مشرف شوند و کافران و منافقان ازیں نعمت محروم مانند و ہمین است مذہب اہلسنت و جمیع فرق شیعہ غیر از مجسمہ اجماع دارند بر انکار رویت و گویند کہ او تعالیٰ را نتواں دید و ایں عقیدہ ایشان مخالف کتاب است اما الکتاب فقولہ تعالیٰ وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وقولہ تعالیٰ فی حق الکفار كَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ۔ پس معلوم شد کہ مومنین را حجاب نباشد وقولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا اُولٰٓئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔ پس معلوم شد کہ صلحا را نظر و کلام با حق تعالیٰ خواہد بود الی غیر ذلک من الآیات و سابق در باب دوم گذشت کہ تمسک

ایشاں در نفی رویت غیر از استبعاد وقیاس غایب بر شاہد و اشتباہ عادیات بہ بدیہیات چیزے دیگر نیست۔ بکمال بے ادبی است کہ آیات قرآنی را بمجرد استبعاد عقل ناقص خود تاویل و صرف عن الظاہر نمودہ آید و غور و فکر در معانی آں نہ کردہ شود در آیہ لاتدرکہ الابصار نفی ادراک کہ بمعنی دریافت است واقع شدہ نہ نفی رویت و ادراک چیزے دیگر است و رویت چیزے دیگر پس معنی آیت ایں است کہ طریق دریافت ذات حق تعالی استعمال حاسۂ بصر نیست بلکہ طریق دریافت عقل و تامل است و اگر بالفرض ادراک بمعنی رویت ہم باشد نفی رویت بنا بر عادت کردہ اند و ظاہر است کہ دیدن او تعالی عادی نیست کہ ہر کس خواہد بہ بیند تا او خود را نماید کسے نمی تواند دید و نفی عادیات باطلاق و بے تقیید در کلام الہی واقع است مثل قولہ تعالی انہ یریکم ھو و قبیلہ من حیث لا ترونھم و بالاجماع رویت شیاطین و جن بطریق خرق عادت واقع می شود و لہذا رویت ملکہ را کہ کفار درخواست می کردند استعظام و استبعاد نمودہ اند باآں کہ انبیا و صلحا و مومنین آں ہا را نیز می بینند واما العترۃ فلما سبق من روایۃ ابن بابویہ عن ابی بصیر قال سالت اباعبداللہ فقلت اخبرنی عن اللہ عزوجل ھل یراہ المومنون یوم القیامۃ قال نعم الی غیر ذالک من الاخبار۔ و طرفہ آں ست کہ رویت را در کلام الہی و ائمہ حمل کنند بر حصول علم یقینی حالانکہ در کتاب اللہ لفظ نظر متعدی بالی واقع است کہ ہرگز غیر رویت حقیقی احتمال ندارد و در کلام ائمہ لفظ رویت در جواب سائلان از رویت یوم القیامۃ واقع است و از حصول علم یقینی چرا کسی سوال می کرد و خصوصیت حصول علم الیقینی بروز قیامت چیست مگر در دنیا مومنین را علم الیقینی بذات و صفات او تعالی حاصل نیست نزد اہل سنت خود حصول علم الیقینی بذات و صفات او تعالی از ضروریات ایمان است اگر شیعہ را حاصل نباشد و بحکم المرء یقیس علی نفسہ در حق دیگراں ہم ایں ظن فاسد داشتہ باشند عجیب نیست۔ انتہی۔

شاہ صاحب کی اس عبارت کا اردو ترجمہ یہ ہے "بائیسواں عقیدہ یہ ہے کہ خداوند عالم کو دیکھ سکتے ہیں اور جو لوگ ایمان رکھتے ہیں وہ بروز قیامت اونکی دیدار سے مشرف ہونگے اور جو لوگ کفار و منافق ہیں وہ اس نعمت سے محروم رہجاینگے اور یہی ہے اہلسنت کا مذہب اور مذہب شیعہ کے کل فرقے سوائے مجسمہ کے رویت خداوند عالم کے ممکن ہونے سے انکار کرنے پر اجماع رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خداوند تعالی کو دیکھ نہیں سکتے۔ اور ان لوگوں کا یہ عقیدہ کتاب خدا کلام مجید کے بھی مخالف ہے اور عترت رسول کے بھی۔ رہی کتاب پس اون کا عقیدہ خدا

کے اس ارشاد کے مخالف ہے وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ کہ اوس روز تر و تازہ چہرے اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہونگے۔ اور خداوند عالم کے اس ارشاد کے بھی مخالف ہے جو کفار کے حق میں فرمایا ہے کہ کَلَّآ اِنَّھُمْ عَنْ رَّبِّھِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ یعنی بے شک یہ لوگ اوس دن اپنے پروردگار سے پردہ میں رکھ لیے جاینگے۔ پس اس آیت سے ثابت ہوا کہ مومنین کیلئے اوس روز حجاب نہ ہوگا۔ اسی طرح خداوند عالم کا یہ قول ہے اِنَّ الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللہِ وَ اَیْمَانِھِمْ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ لَا خَلَاقَ لَھُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ وَلَا یُکَلِّمُھُمُ اللہُ وَلَا یَنْظُرُ اِلَیْھِمْ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ وَلَا یُزَکِّیْھِمْ وَلَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۔ یعنی بیشک جو لوگ اپنے عہد اور قسم ایمان جو خدا سے کیا تھا ہو کے بدلے تھوڑا سا دنیاوی معاوضہ لے لیتے ہیں اون ہی لوگوں کے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں اور نہ خدا قیامت کے روز ان سے بات نہ کریگا اور نہ اون کی طرف نظر کریگا اور نہ اون کو پاک کریگا اور اونکے لیے دردناک عذاب ہے۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ صالح لوگوں کو حق تعالی سے کلام کرنا اور اوسکو دیکھنا حاصل ہوگا۔ اسی طرح اور بھی بہت سی آیتیں ہیں۔ اور اس سے قبل یعنی باب دوم میں یہ امر گزر چکا ہے کہ شیعہ خدا کی روئیت کا انکار کرنے میں استبعاد اور غائب کا حاضر پر قیاس کرنے اور عادی چیزوں کو بدیہی چیزوں سے مشتبہ کرنے کے سوا اور کوئی دلیل اور تمسک نہیں رکھتے۔ اور یہ کمال درجہ کی بے ادبی ہے کہ قرآن مجید کی آیتوں میں صرف اپنی ناقص عقل سے تاویل کی جائے اور اوسکے ظاہری مطلب سے پھیرا جائے اور کسی قسم کا غور اور فکر اون آیتوں کے حقیقی معنی میں نہ کیا جائے۔ رہا آیہ لا تدرکہ الابصار (خدا کو آنکھیں ادراک نہیں کر سکتیں) سے استدلال کرنا پس اس میں نفی جو واقع ہوئی ہے وہ ادراک سے ہے جو دریافت کرنے کے معنی میں ہے نہ یہ کہ روئیت سے نفی وارد ہوئی ہو جو دیکھنے کے معنی میں ہے۔ اور ادراک ایک دوسری چیز ہے اور روئیت ایک دوسری چیز پس آیت مذکورہ کا معنی یہ ہے کہ خداوند عالم کی ذات پاک کے دریافت کرنے کا طریقہ حاسہ بصر (آنکھ) کا استعمال کرنا نہیں ہے بلکہ اوسکی ذات کے دریافت کرنے کا طریقہ عقل اور تامل ہے اور فرض بھی کر لیں کہ ادراک کا معنی دیکھنا ہے تب بھی جواب یہ ہے کہ دیکھنے کی نفی اس آیت میں بنا بر عادت ہو کہ آنکھیں خدا کو دیکھنے کی عادی نہیں ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اوس باری تعالی کا دیکھنا عادی نہیں ہے کہ جو شخص چاہے دیکھ لے بلکہ جبتک وہ خود اپنے کو نہ دکھائیگا اوسکو کوئی دیکھ نہیں سکتا۔ اور عادی چیزوں کی نفی بغیر اطلاق اور بغیر تقیید کے کلام الہی میں واقع ہے مثل خداوند عالم کے اس قول کے انہ یریکم ھو

وقبیلہ من حیث لاترونہم۔ یعنی وہ (شیطان) اور اوسکا قبیلہ یقیناً تمہیں اس طرح دیکھتا رہتا ہے کہ تم اونھیں نہیں دیکھتے۔ اور یہ امر اجماع سے ثابت ہے کہ شیاطین اور جن کی رویت بطریق خرق عادت واقع ہوتی رہتی ہے اور اسی سبب سے ملائکہ کی رویت کو جسکی درخواست کفار کیا کرتے تھے عظیم اور مستبعد سمجھتے رہے ہیں باوجودیکہ انبیاء اور صلحاء اور مومنین اون کو دیکھتے ہیں۔

رہی عترت کی مخالفت پس بسبب اوس روایت ابن بابویہ کے جو پہلے گزری کہ اونھوں نے ابوبصیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا ہے میں نے ابو عبداللہ سے (امام جعفر صادقؑ) سے سوال کیا اور عرض کی کہ مجھے خداوند عالم کی ذات سے مطلع فرمایے کیا قیامت کے روز لوگ اوسے دیکھینگے؟۔ تو آپ نے فرمایا ہاں۔ اسی طرح اور بھی حدیثیں ہیں۔ اور طرفہ ماجرا یہ ہے کہ یہ شیعہ خدا اور ائمہ کے کلام میں لفظ رویت کو علم یقینی کے حاصل ہونے پر محمول کرتے ہیں حالانکہ قرآن مجید میں لفظ نظر متعدی بالی واقع ہوا ہے جس سے یقین ہے کہ اس لفظ سے سوائے حقیقی رویت کے کوئی احتمال ہرگز ہرگز نہیں ہوسکتا اور ائمہ کے کلام میں لفظ رویت اون لوگوں کے جواب میں واقع ہوا ہے جنھوں نے بروز قیامت خدا کی رویت کا سوال کیا تھا اور معقول بھی یہی ہے کیونکہ اگر رویت سے اون لوگوں کی مراد علم یقینی کا حاصل ہونا ہوتی تو اس کا سوال کیوں کرتے اور علم یقینی کے حاصل ہونیکو روز قیامت سے کیا خصوصیت تھی جو بروز قیامت رویت کا سوال کرنے سے اون لوگوں کا مقصود علم یقینی کا حاصل ہونا سمجھا جائے مگر یہ کہ کہا جائے کہ مومنین (شیعوں) کو دنیا میں خداوند عالم کی ذات اور اوس کی صفات کا علم یقینی حاصل نہیں ہے لیکن خود اہلسنت کے نزدیک خداوند عالم کی ذات اور اوس کی صفات کا علم یقینی حاصل ہونا شرط ایمان سے ہے۔ پس اگر یہ علم یقینی شیعوں کو حاصل نہیں ہے اور وہ لوگ بحکم المرء یقیس علی نفسہ (انسان دوسروں کو اپنے نفس پر قیاس کرتا ہے) دوسروں کے حق میں بھی یہی فاسد گمان رکھتے ہوں تو کوئی حیرت کا امر نہیں ہے"۔

یہ پوری تقریر شاہ صاحب کی مع ترجمہ نقل کی گئی۔ اصل عبارت تو اسلئے کہ ترجمہ میں خیانت کا الزام نہ عائد ہونے پائے اور ترجمہ اس خیال سے کہ مطلب واضح ہو جائے۔ اب یہاں اس مبحث کا جواب حضرت عماد الملۃ والدین آیۃ اللہ فی العالمین جناب غفران مآب رضی اللہ عنہ کی کتاب صوارم الٰہیہ سے ترجمہ کرکے درج کیا جاتا ہے فرماتے ہیں "سخت افسوس کا

امر ہے کہ شاہ صاحب داب علم وتحقیق اور شرائط مباحثہ ومناظرہ سے بالکل علحدہ ہو جاتے ہیں کیونکہ علمائے کرام اور ارباب کمالات کے آداب و قواعد سے یہ امر ہے کہ مناظرہ اور مباحثہ کی کتابوں میں فریق مقابل کے کلام کو اوسکے حجج اور براہین کے ساتھ اس خوش اسلوبی اور مناسب عنوان سے معرض تحریر وتقریر میں لائے ہیں کہ اگر خصم خود موجود رہتا تو اپنے دعوے اور دلیلوں کو اوس سے بہتر عنوان سے ذکر نہ کرسکتا کیونکہ عقلمندوں کا دستور ہے کہ تصنیف کرتے وقت پہلے مآل کار کا اندیشہ وفکر کرتے ہیں اور کسی اعتراض اور شبہہ کا رد اوسکے واقع ہونے سے قبل ہی کر دیتے ہیں تاکہ ایسا ہو کہ جب وہ تصنیف کسی اہل کمال کی نظر سے گزرے تو مصنف کو اس غلطی یا چوک کے سبب سے مورد رد وقدح اور ہدف ملامت قرار دے۔ لیکن شاہ صاحب کی حالت تو اسکے بالکل ہی خلاف ہے کیونکہ اسوقت تک کہیں بھی نہ دیکھا گیا کہ اپنے خصم کے کلام کو جس طرح چاہیئے اوس طرح معرض تحریر میں لاتے تاکہ اوس کا مقصود اچھی طرح واضح ہو جاتا اور اوسکے رد کرنے اور جواب دینے میں مشغول ہوتے۔ مگر حق یہ ہے کہ شیعوں کے مقابلہ میں یہ امر شاہ صاحب کی قوت اور قدرت سے باہر اور اون کی قابلیت سے بالا تھا کیونکہ بیچارے سنی حضرات شیعوں کے مقابلہ میں میدان مناظرہ کے مرد اور اس گو اور چوگان کے اہل نہیں ہیں۔

بہرکیف میں شاہ صاحب کی اس حالت سے چشم پوشی کر کے تحقیق حق میں مصروف ہوتا ہوں اور پہلے حضرات اہل سنت کی عقلی اور نقلی دلیلوں کو خداوند عالم کی رویت کے جائز اور واقع ہونے کے متعلق عرض کرتا ہوں اور اون دلیلوں میں جو کچھ خرابی ہے اوسکو بھی ذکر کرتا جاؤنگا اس مرحلہ سے فارغ ہونیکے بعد امر حق کو ادلہ قطعیہ سے واضح اور آشکار کروں گا تاکہ انصاف پسند حضرات پر روشن اور ظاہر ہو جائے کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے اور اہل حق کا طریقہ کیا ہے۔

جاننا چاہیئے کہ اس امر پر سنیوں کا اتفاق ہے کہ حق تعالی کو سر کی ان دونوں آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں اور یہ کہ مومنین بروز قیامت خداوند عالم کو دیکھینگے۔ ان لوگوں کے اس اعتقاد پر اگر کوئی شخص فرقہ عدلیہ وغیرہ کا ان حضرات سے دریافت کرتا ہے کہ خداوند عالم کی رویت سے تمھاری مراد کیا ہے اگر مقصود اس کا علم اور یقین حاصل ہونا ہے تو یہ محل نزاع ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ آنکھوں میں خدا کی صورت کا اثر ہوگا یا اوسکی صورت کا

عکس پڑیگا یا آنکھ سے شعاع خارج ہوگی تو اس امر کے محال ہونے کا اعتقاد تمکو ویسا ہی حاصل
ہے جو ہمکو ہے پھر جب پہلی صورت میں ہمکو تم سے اختلاف نہیں اور دوسری صورت میں
تم لوگوں کو ہم سے اختلاف نہیں اور رویت کے بھی دو معنی عقل میں آسکتے ہیں تو پھر ایسا شدید
اختلاف کیوں۔ تو وہ لوگ جواب میں کہتے ہیں کہ رویت ان دونوں معنوں سے مغائر چیز
کا نام ہے۔ پھر اس مغائرت کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ نہ تو ان لوگوں کے دل ہی ان
کی زبان سے موافقت کرتے ہیں اور نہ کوئی عاقل شخص ہی اوسکی شہادت دیتا ہے اور
اس لغو اور مہمل امر کے مثل ان کا وہ بیان بھی ہے جو خدا کی بندگی یا اوسکے کلام نفسی ثابت
کرنیکے متعلق ان حضرات کے علمانے دلیلیں قائم کی ہیں۔ بہرکیف انکے سردار و پیشوا ابوالحسن
اشعری اور قاضی ابوبکر نے خداوند عالم کی رویت کو جائز ثابت کرنے کیلئے مسلک وجود
کو اختیار کیا ہے جو دلیل عقلی ہے اور اس دلیل کو ان حضرات نے دل اور جان سے
پسند کیا اور بے مثل و نظیر قرار دیا ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم لوگ عرض اور
جوہر دونوں کو دیکھتے ہیں پس چاہیے کہ مابہ الرویت یعنی جس چیز کے سبب سے
ان دونوں چیزوں کو دیکھتے ہیں وہ دونوں میں مشترک ہو اور وہ کوئی چیز نفس وجود
کے سوا نہیں ہے۔ اور چونکہ خداوند عالم کی ذات میں نفس وجود بدرجہ اکمل واتم پایا جاتا
ہے لہذا چاہیے کہ اوس کا دیکھنا بھی جائز ہو یعنی جب ہم لوگ ہر اوس چیز کو دیکھتے ہیں
جو موجود ہے خواہ وہ جوہر ہو (مثل پتھر لکڑی وغیرہ کے اوس کے رنگ سے قطع نظر کرکے)
خواہ عرض (مثل رنگ سرخی زردی وغیرہ کے جو دوسری چیز جوہر پر قائم ہے) تو معلوم ہوا
کہ اصل علت اور حقیقی سبب کسی چیز کے دکھائی دینے کا صرف اوس کا موجود ہونا ہے نہ کچھ
اور۔ اور چونکہ خداوند عالم ہر چیز سے زیادہ کامل اور بہتر طریقہ سے موجود ہے یہانتک کہ
ہر چیز کا وجود ممکن ہے اور اوس کا وجود واجب لہذا چاہیے کہ اصلی علت اور حقیقی سبب
(وجود) خدا کی ذات میں پائے جانے سے اوس کا معلول اور مسبب بھی (یعنی اوس کا
دکھائی دینا) اوس میں یقیناً پایا جاوے لیکن میں کہتا ہوں کہ حضرات اہلسنت اشاعرہ کی یہ دلیل
چند مقدمات کے ثابت ہونے پر موقوف ہے کہ جب تک وہ مقدمات تمام یعنی ثابت نہ ہو جائینگے
اوسوقت تک یہ دلیل بھی ناتمام رہیگی چنانچہ وہ مقدمات علم کلام کی کتابوں میں تفصیل سے
مذکور ہیں الدین نے اپنی کتاب عماد الاسلام میں ان مقدمات

کو اور شیعوں کے نیز سنیوں کے علمائے اعلام نے اون مقدمات پر جو اعتراضات اور اشکالات وارد کئے ہیں اونکو بھی پوری تشریح اور کامل تفصیل سے ذکر کیا ہے چنانچہ وہ اعتراضات اس پایہ کے ہیں کہ خود حضرات اہلسنت کے علمائے محققین اور فضلائے کاملین مثلاً فخر الدین رازی اور علامہ سید شریف وغیرہ نے کھلے لفظوں میں اقرار کیا ہے کہ ان اعتراضات کا جواب ناممکن ہے اور ان لوگوں نے بعض ہلکے اعتراضات کا جو مہمل جواب دیا ہے اوس کی قلعی بھی میں نے اچھی طرح کھولدی ہے مگر چونکہ اس کتاب میں اختصار بدرجہ کمال ملحوظ ہے جس سے مسائل دقیقہ عقلیہ کو بہت کم ذکر کرتا ہوں لہذا ان مطالب کو بھی ترک کرتا ہوں اور چونکہ ابوالمنصور ماتریدی (جن کے پیر قریب قریب کل حنفی اہل ہند ہیں) عقل و شعور میں کچھ بہرہ رکھتے تھے لہذا ابوالحسن اشعری کے ان غلطیونکا صاف صاف انکار کیا اور رویت باری تعالے کے متعلق بھی اون کے دلیلوں کو رد کردیا اور کہدیا کہ ہماری دلیل رویت باری میں ظواہر کتاب واحادیث ہیں اور اسی کے قریب سید شریف نے بھی کہا ہے لیکن یہ لوگ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ عقلی دلیلوں کو ترک کرکے جن نقلی دلیلوں اور ظواہر کتاب و سنت سے یہ لوگ تمسک کرتے ہیں وہی ظواہر کتاب و سنت رویت باری کے انکار کرنے والوں کے پیش نظر بھی تو ہیں پھر اگر اون سے تمسک کرنا جائز ہوتا تو فریق مقابل کیوں مخالفت کرتا پس جان لینا چاہیئے کہ نقلیات میں چونکہ تعارض ہوتا ہے کہ ایک حدیث کے خلاف دوسری حدیث کا مضمون ہوتا ہے لہذا ایسے موقع پر سوائے عقل کے اور کسی چیز سے حکم نہیں ہوسکتا کہ کس حدیث کو اختیار کیا جاوے اور کس کو ترک کیا جائے پس لامحالہ حق صاحبان عقل ہی کی طرف ہی جو رویت خداوند عالم کو محال کہتے ہیں یہ حال تو ان حضرات کی عقلی دلیلونکا تھا جسکی زیادہ توضیح آگے آئیگی۔

اور حضرات اہلسنت کے امام جلیل القدر فخر الدین رازی نے پہلے تو اپنی قوت بھر عقلی دلیلوں کے ذکر کرنے اور انے اس دعوی رویت باری تعالے کے ثابت کرنیکی کوشش کی لیکن جب دوبارہ اون پر نظر کی تو خود ہی اونکو بھی لکھنا پڑا۔ وَظَهَرَ لَكَ مِنْ مَجْمُوعِ مَا ذَكَرْنَاهُ اَنَّ الْاَدِلَّةَ الْعَقْلِيَّةَ لَيْسَتْ قَوِيَّةً

فی هذه المسئلة واعلم ان التحقیق فی هذه المسئلة ان الخلاف فیها یقرب من ان یکون لفظیا وسنبینه انشاء الله تعالیٰ یعنی ہمنے جو کچھ ذکر کیا اس سب سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ کے متعلق عقلی دلیلیں قوی (اور درست) نہیں ہیں۔ اور جاننا چاہیئے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے جو اختلافات اور نزاعات ہیں وہ قریب قریب نزاع لفظی کے .. ہیں جسکی تفصیل ہم آئندہ کرینگے انتہی پس امام فخرالدین رازی کا یہ کلام پورے طور سے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ میدان مناظرہ رویت باری تعالیٰ سے کھلم کھلا بھاگ کھڑے ہوئے اور بالکل ہی بے دست و پا ہو کر عجز اور بے بسی کا اقرار کرلیا۔ اب جب کہ ان حضرات اہلسنت کی عقلی دلیلوں کو آپ حضرات نے انکے علماء مذہب کی شہادت سے مشاہدہ کرلیا۔ اور ان کے انداز کلام سے انکے ضعف اور عاجزی کو ملاحظہ کرچکے تو ہم ان لوگوں کی نقلی دلیلوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ دیکھیں اون میں یہ حضرات کہاں تک کامیاب ہو سکتے ہیں اور معلوم ہو جائے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا ہے پس ان حضرات کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر خداوند عالم کی رویت جائز نہیں ہوتی تو حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام خداوند عالم سے اپنے کو دکھانے کا سوال نہ کرتے اور لازم (یعنی حضرت موسیٰ کا سوال نہ کرنا) باطل ہے کیونکہ حضرت موسیٰ نے یقیناً سوال کیا جس پر کلام مجید کی یہ آیت گواہ ہے وَلَمَّا جَاءَ مُوسٰى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسٰى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ٭ جب موسیٰ ہمارا وعدہ پورا کرنے کو طور پر آئے اور اون کا پروردگار اون سے ہمکلام ہوا تو موسیٰ نے عرض کی خدایا تو مجھے اپنی ایک جھلک دکھلا دے کہ میں تجھے دیکھوں خدا نے فرمایا تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے مگر ہاں اس پہاڑ کی طرف دیکھو ہم اس پر اپنی تجلی ڈالتے ہیں پس اگر پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہے تو سمجھنا کہ عنقریب مجھے بھی دیکھ لوگے ورنہ نہیں پس جب اونکے پروردگار نے پہاڑ پر تجلی ڈالی تو اوسکو چکنا چور کردیا

اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے پھر جب ہوش میں آئے تو کہنے لگے خداوندا تو پاک
و پاکیزہ ہے میں تیری بارگاہ میں توبہ کی اور میں سب سے پہلے تیری عدم رویت
کا یقین کئے ہوئے ہوں۔ اور اس آیت کے علاوہ اجماع اور تواتر سے بھی
حضرت موسیٰؑ کا خدا سے اوسکی رویت کا سوال کرنا ثابت ہے۔ رہا اس امر کا بیان
کہ حضرت موسیٰ کے سوال کرنے سے یہ کیونکر ثابت ہوا کہ خداوند عالم کی رویت
جائز بھی ہے پس اسکی وجہ یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں یا حضرت موسیٰ علیہ
السلام کو اس امر کا علم حاصل تھا کہ خداوند عالم کے بارے میں کون کون سی باتیں جائز
اور ممکن ہیں اور کون کون سی ناجائز اور محال یا اس کا علم نہیں تھا۔ اگر پہلی صورت
تسلیم کیجائے کہ حضرت موسیٰ کو علم حاصل تھا تو پھر اونھوں نے سوال کیوں کیا اور اس
فعل عبث کے مرتکب کیوں ہوئے کیونکہ عقلمند آدمی کسی سے ایسے امر کی درخواست
ہی نہیں کریگا جسکو وہ خود خلاف عقل اور محال جانتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت
تسلیم کیجائے کہ حضرت موسیٰ کو اس امر کا علم حاصل نہ تھا تو پھر وہ نبی کیا جسکو خدا کے
متعلق یہ امر بھی معلوم نہو اور خاصکر حضرت موسیٰ اگر جاہل تھے تو ان کو کلیم اللہ
ایسا جلیل القدر خطاب ملنا کیونکر مناسب ہوتا۔ ان لوگوں نے اس امر سے
بھی استدلال کیا ہے کہ خداوند عالم نے اپنی رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ قائم رہنے
پر معلق کیا ہے اور پہاڑ کا اپنی جگہ قائم رہنا فی نفسہ ممکن ہے پس ممکن امر پر جو امر معلق
کیا جائیگا وہ بھی ممکن ہی ہوگا نہ محال۔ یہ حضرات اہلسنت کی دلیل تھی اور شیعوں اور
عدلیوں نے انکی ان دلیلوں کے جواب میں کہا ہے کہ اگر پہلی صورت تسلیم کیجائے
یعنی یہ کہ حضرت موسیٰ کو خدا کی رویت کے محال ہونے کا علم حاصل تھا جب بھی
رویت باری تعالیٰ ثابت نہیں ہوسکتی اسلئے کہ یہ امر تو اس وقت ثابت ہوتا جب
حضرت موسیٰ اپنی خواہش اور اپنے اختیار سے خدا سے ایسا سوال کرتے حالانکہ
ایسا نہیں ہے بلکہ چونکہ آپکی قوم نے خدا سے رویت کا سوال کرنے کیلئے آپ سے
اصرار کیا بلکہ آپ کو تنگ کیا اور حضرت کو سوا اسکے سوال کرنے کے اور کوئی چارہ
کار نظر نہیں آیا اس سبب سے اپنی قوم کی درخواست خدا کی خدمت میں پیش کردی
کیونکہ بغیر اسکے آپکی قوم مانتی ہی نہ تھی چنانچہ اس بیان پر خود خداوند عالم کا یہ قول دلیل

واضح نہ ہے کہ فرماتا ہے وَاِذْ قُلْتُمْ یَا مُوسٰی لَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَهْرَۃً فَاَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَۃُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ ۔ یعنی اے بنی اسرائیل وہ وقت بھی یاد کرو جب تمنے موسیٰ سے کہا تھا کہ اے موسیٰ ہم تمہارا اس وقت تک ایمان ہرگز نہ لائینگے جب تک ہم خدا کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں اسپر تمکو بجلی نے لے ڈالا اور تم تکتے ہی رہگئے دوسری جگہ فرماتا ہے۔

وَاخْتَارَ مُوْسٰی قَوْمَہٗ سَبْعِیْنَ رَجُلًا لِّمِیْقَاتِنَا فَلَمَّا اَخَذَتْھُمُ الرَّجْفَۃُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ اَھْلَکْتَھُمْ مِّنْ قَبْلُ وَاِیَّایَ اَتُھْلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَھَآءُ الآیہ یعنی موسیٰ نے اپنی قوم سے ہمارا وعدہ پورا کرنے کو ستر آدمیوں کو چنا پھر جب انکو زلزلے نے آپکڑا تو حضرت موسیٰ نے عرض کی پروردگارا اگر تو چاہتا تو مجھکو اور ان سب کو پہلے ہی ہلاک کر ڈالتا کیا ہم میں سے چند بے وقوفوں کی سزا میں ہمکو ہلاک کرتا ہے تا آخر آیہ دوسرے مقام پر فرماتا ہے فَقَدْ سَاَلُوْا مُوْسٰٓی اَکْبَرَ مِنْ ذٰلِکَ فَقَالُوْٓا اَرِنَا اللّٰہَ جَهْرَۃً فَاَخَذَتْھُمُ الصّٰعِقَۃُ بِظُلْمِھِمْ ۔ یعنی یہ لوگ موسیٰ سے تو اس سے کہیں بڑھکر درخواست کر چکے ہیں چنانچہ کہنے لگے کہ ہمیں خدا کو کھلم کھلا دکھا دو۔ پس شیعوں کا یہ جواب کہ حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کے اصرار سے مجبور ہو کر خدا سے رویت کا سوال کیا تھا نہایت معقول اور متین اور قرآن مقرون ہے اور احادیث ائمہ طاہرین علیہم السّلام سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے اور محدث اجل جناب ابن بابویہ اور جناب سید مرتضیٰ علیہ الرحمہ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے اور شیخ اجل جناب ابوالفتوح رازی علیہ الرحمہ نے بھی اپنی تفسیر میں خداوند عالم کے اس قول وَلَنْ نُّؤْمِنَ لَکَ الخ کے ذیل میں یہی بیان کیا ہے جیسا کہ ان کی کتابوں کی دیکھنے والے حضرات نے بیان کیا ہے چنانچہ ملا ح لکھتے ہیں "اس فرقہ کے دعوی کے باطل کرنیکے لئے جو کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے خدا کی رویت کا سوال خود ہی کیا تھا۔ خود خداوند عالم کے کلام مجید کی آیتیں کافی ہیں کیونکہ خدائے تعالیٰ صریحی طور پر حضرت موسیٰ کے سوال کو ان لوگوں کی درخواست پر ہی حوالہ کرتا ہے کہ انھوں نے کہا حتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَهْرَۃً جب تک ہم لوگ خدا کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں نیز آسمان سے جو بجلی گری وہ حضرت موسیٰ علیہ السّلام

پر نہیں گری بلکہ آپ کی گمراہ قوم پر گری اور حضرت موسیٰ علیہ السّلام بالکل صحیح و سالم رہے۔ پس اگر حضرت موسیٰ نے اپنی خواہش سے یہ درخواست کی ہوتی یا کم سے کم آپ اون لوگوں کی درخواست میں شریک ہوئے رہتے یا اون لوگوں کے سوال پر راضی رہتے تو چاہیئے تھا کہ تجلی پہلے حضرت موسیٰ ہی پر ہو گئی۔ اسی طرح خدا نے آیہ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ میں بھی اسکی تصریح کی ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم نے ہی آپ سے رویت خدا کا سوال کیا نیز آیہ ما قبل میں جو حضرت موسیٰ نے خدا سے عرض کی ہے کہ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا کہ بارالہا کیا ہم میں سے چند بیوقوفوں کی کرنی کی سزا میں تو ہمکو ہلاک کرتا ہے اس میں بھی تصریح ہے کہ حضرت موسیٰؑ کی شان اس سوال سے بری تھی۔ سبحان اللہ خداوند عالم کی رویت کا صرف سوال تو خداوند عالم کو اسقدر ناگوار گزرا کہ بنی اسرائیل کی جاہل جماعت پر جو کمال تمنا اور اشتیاق سے اس سوال پر اصرار کرتے تھے تجلی گری اور حضرت موسیٰ نے بدرجہ مجبوری اپنی قوم کا سوال خدا کے روبرو پیش کر دیا تو حق جوار اور صحبت کے عوض بیہوشی طاری ہو گئی اور جس پہاڑ پر ان کا قدم پہونچا وہ ریزہ ریزہ ہو گیا۔

اب میں نہیں کہہ سکتا کہ اوس فرقہ کا کیا حشر ہوگا جس نے صمیم قلب سے اس امر کا پختہ اعتقاد کر لیا ہے کہ خداوند عالم کو کھلم کھلا دیکھینگے ویسا ہی دیکھنا جس طرح لکڑی پتھر وغیرہ کو اور اون کے رنگوں کو دیکھتے ہیں۔ انتہی۔ اور مولانا طبرسی علیہ الرحمہ نے اپنی تفسیر مجمع البیان میں تحریر فرمایا ہے کہ "بلخی نے اس آیت سے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ خدا کی رویت جائز نہیں ہے اسلئے کہ حق تعالیٰ کا انکار دو امر کو شامل ہے ایک یہ کہ اون لوگوں نے اپنے نبی حضرت موسیٰ کے قول کو رد کر دیا دوسرے یہ کہ حق تعالیٰ کی رویت کو جائز سمجھا جیسا کہ اسکی تائید اس آیہ سے بھی ہوتی ہے فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً۔ نیز یہ آیہ اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ حضرت موسیٰؑ کا قول رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ۔ اپنی قوم ہی کے سوال کے سبب سے تھا کیونکہ اہل تورات کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایک مرتبہ کے سوا خدا کی رویت کا سوال کبھی نہیں کیا اور یہ سوال اوسی وقت تھا جب آپکی قوم نے آپکو مجبور کیا تھا اور صاحب تاریخ روضۃ الصفا و حبیب السیر نے بھی تصریح کی ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم کا انکو خدا کی رویت

کا سوال کرنے پر مجبور کرنا اور حضرت موسیٰ کا سوال کرنا ایک ہی جگہ اور ایک ہی وقت ہوا پس ان شہادتوں کی بنا پر اس امر میں کوئی شک و شبہہ کی جگہ گنجایش باقی نہیں رہتی کہ حضرت موسیٰ نے خدا سے جو اوس کی رویت کا سوال کیا تو وہ محض اپنی قوم کے اصرار بلکہ مجبور کرنے کے سبب سے تھا نہ اپنی جانب سے چنانچہ حضرت موسیٰ خود صاف صاف اون لوگوں کی حماقت اور بے وقوفی کا اعلان کر رہے ہیں جنھوں نے رویت خدا کی درخواست کی تھی جیسے خدا کا آیہ اَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا واضح طور پر شہادت دے رہا ہے۔ اسی طرح احادیث ائمہ طاہرین علیہم السلام سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے اپنی خواہش سے نہیں بلکہ اپنی قوم کے مجبور کرنے سے خدا سے رویت کا سوال کیا چنانچہ جناب ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے اپنی اسناد سے علی بن جہم سے روایت کی ہے کہ مامون الرشید نے حضرت امام علی رضاؑ کی خدمت میں عرض کی کہ ما معنی قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارنی انظر اليك الخ كيف يجوز ان يكون كليم الله موسى بن عمران لا يعلم ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية حتى يسئله هذا السؤال فقال الرضا عليه السلام ان موسىٰ علم ان الله جل ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه وقربه نجيا رجع الى قومه۔ یعنی خداوند عالم کے اس قول ولما جاء موسى الخ کا کیا مطلب ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت موسیٰ جو تاج کلیم اللہ سے سرفراز تھے اس امر سے ناواقف رہے ہوں کہ خدا کا دکھائی دینا محال ہے اور درگاہ باری میں اوس کی رویت کا سوال کیا ہو۔ پس حضرت رضا علیہ السلام نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ حضرت موسیٰ کو معلوم تھا کہ خداوند عالم اس امر سے اجل وارفع ہے کہ آنکھوں سے دکھائی دے سکے مگر چونکہ خدا نے آپکو شرف ہم کلامی سے مشرف کیا تھا اور آپکو برگزیدہ کر کے اپنا خاص مقرب بندہ قرار دیا تھا لہذا جب آپ اپنی قوم کی طرف واپس گئے اور اون کو اس امر سے خبر دی کہ جناب باری نے آپکو شرف ہم کلامی پر فائز کیا اور آپنے اوس سے مناجات کی ہے تو حضرت موسیٰ کے اس بیان کے جواب میں آپکی قوم نے کہا کہ ہم تو تمھارے اس کلام پر اوس وقت تک ایمان نہیں لائینگے جب تک ہم خود اپنے کانوں سے اوسکی باتوں کو نہ سن لیں اوسی طرح جس طرح آپ نے سنا ہے اوس وقت حضرت موسیٰ کی قوم کی

تعداد سات لاکھ تھی۔ پس حضرت موسیٰ نے اون لوگوں سے پہلے ستر ہزار آدمیوں کو انتخاب کیا پھر اون ستر ہزار سے سات سو آدمیوں کو چنا پھر اون سات سو سے بھی صرف سات آدمیوں کو لیا اور کوہ طور پر تشریف لائے اور اون لوگوں کو پہاڑ کے نیچے چھوڑ کر خود پہاڑ پر تشریف لیگئے اور جناب باری عزاسمہ کی خدمت میں سوال کیا کہ بار الہا مجھ سے پھر کلام فرما پس آپکی دعا فوراً مقبول ہوئی اور خدا نے پھر آپ سے کلام کیا اب جبکہ حضرت موسیٰ کی قوم نے خدا کے کلام کو ہر طرح سُن لیا اور اس امر میں اون کو کسی قسم کا شک وشبہ باقی نہ رہا تو حضرت موسیٰ کی خدمت میں عرض کی کہ جب تک ہملوگ اپنی آنکھوں سے خدا کو دیکھ نہ لینگے اوس وقت تک یقین نہ کرینگے کہ یہ آواز خدا ہی کی طرف سے تھی۔ لہذا ان ہٹ دھرمیوں اور نافرمانیوں کے سبب سے حضرت موسیٰ کی قوم خداوند عالم کے عتاب اور عذاب کا نشانہ بنی اور آخرم ہلاک ہو کر رہی۔ مگر جب حضرت موسیٰ نے اپنی قوم کی اس حالت ہلاکت کو مشاہدہ کیا تو درگاہ جناب باری میں عرض کی کہ بار الہا! جب میں یہاں سے تنہا اپنی قوم کے پاس واپس جاؤنگا تو بنی اسرائیل مجھپر زبان طعن وتشنیع بلند کرینگے اور کہیں گے کہ چونکہ تم اپنے دعوی میں صادق نہ تھے لہذا اپنی قوم کے ساتوں آدمیوں کو اپنے ہاتھ سے قتل کر دیا تاکہ وہ لوگ واپس آکر تمھارے جھوٹ کو نہ بیان کر سکیں۔ تو اوس وقت میں لوگوں کو کیا جواب دونگا اور کس عذر سے اونکے حملوں سے محفوظ رہ سکونگا؟ حضرت موسیٰ کے اس سوال پر خداوند عالم نے اون لوگوں کو پھر زندہ کر دیا چنانچہ حضرت موسیٰ اون لوگوں کو ہمراہ لیکر اپنی قوم میں آئے یہاں آنے پر قوم نے کہا کہ موسیٰ اگر تم چاہتے تو جناب باری سے سوال کر سکتے تھے کہ وہ اپنی ہمیں دکھاوے اور تم اوسکی کیفیت اور صورت شکل دیکھکر بتا دیتے جس سے ہملوگوں کو کمال درجہ کی معرفت حاصل ہو جاتی حضرت موسیٰ نے اون لوگوں سے کہا کہ بھائی! خداوند عالم کو کوئی شخص آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتا نہ اوسکی کوئی صورت وشکل ہے بلکہ اوسکی معرفت صرف اسی طرح حاصل ہو سکتی ہے کہ اوسکی مخلوقات اوسکی علامات اور اسکے مظاہر قدرت سے انسان اوسے سمجھے اور اوسکی یکتائی۔ علم اور قدرت کا دل سے معتقد ہو۔ اون لوگوں نے حضرت موسیٰ کے اس جواب کو قبول نہیں کیا اور اپنے سابق سوال ہی پر اصرار کرتے رہے اور اوس درخواست سے ہٹنے پر کسی طرح راضی نہ ہوئے

تب حضرت موسیٰ نے درگاہ رب العزت میں عرض کی کہ پروردگارا تو میری اس
قوم کے کلام کو سن رہا ہے اور جس امر میں ان لوگوں کی صلاح اور بہبودی ہے
اوس سے بھی تو اچھی طرح واقف ہے مجھے ارشاد فرما کہ میں ان سے کیا کروں
وحی خدا ہوئی کہ موسیٰ یہ لوگ تمکو جس امر کے لیے مجبور کر رہے ہیں اوسکا سوال
مجھ سے کرو اور ان کی خواہش پوری کردو کہ میں تم سے اوسکا کوئی بھی مواخذہ
نہ کرونگا جب حضرت موسیٰ کو یہ حکم خدا ہو چکا اور آپ بری الذمہ ہو کر مطمئن
ہو گئے اوسوقت عرض کی کہ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِیْ وَلٰکِنِ انْظُرْ
اِلَی الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَہٗ فَسَوْفَ تَرَانِیْ فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّہٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَہٗ دَکًّا وَّخَرَّ
مُوْسٰی صَعِقًا فَلَمَّا اَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَکَ اِنِّیْ تُبْتُ اِلَیْکَ یَقُوْلُ رَجَعْتُ اِلٰی
مَعْرِفَتِیْ بِکَ عَنْ جَهْلِ قَوْمِیْ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاَنَّکَ لَا تُرٰی اِنْتَهٰی کَلَامُ الْمَعْصُوْمِ
یعنی بارالہا مجھے اپنے کو دکھا دے تاکہ میں تیری طرف نظر کروں حکم خدا ہوا کہ تم
مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے لیکن اس پہاڑ کی طرف نظر کرو پس اگر وہ اپنی جگہ پر
ٹھہرا رہے تو (سمجھو کہ) تم مجھے دیکھ سکوگے غرض جب حضرت موسیٰ کے پروردگار
نے اوسپر اپنی تجلی ڈالی تو اوسکو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے
پھر جب ہوش میں آئے تو کہا بارالہا تو پاک و پاکیزہ ہے اور میں نے
تیری درگاہ میں توبہ کی یعنی میں نے اپنی قوم کی جہالت سے رجوع کی۔
اور تیری معرفت حاصل کی اور میں تو بہت پہلے سے اس امر پر ایمان لائے
ہوا ہوں کہ تو دکھائی نہیں دے سکتا۔ حضرت امام رضا علیہ السلام کی
حدیث تمام ہوئی۔ اس حدیث اور اس جواب پر اگر کوئی شخص اعتراض کرکے
کہے کہ یہ تو کلام مجید کے ظاہری مطلب سے بغیر کسی قسم کی دلیل قائم ہوئے
عدول کرنا ہے اسلئے کہ قرآن میں تو حضرت موسیٰ کا سوال ہے رب ارنی الخ اور تم لوگ کہتے ہو کہ حضرت
موسیٰ نے خود سے ایسا نہیں کہا بلکہ اپنی قوم کے اصرار سے جسپر کوئی دلیل نہیں ہے تو اوسکے جواب میں کہا
جائیگا کہ اس مطلب کے صحیح ہونے پر خداوند عالم کی شہادت سے زیادہ قوی اور صحیح کون سی دلیل
ہو سکتی ہے جو اون لوگوں کے متعلق ارشاد فرماتا ہے کہ اونھوں نے کہا لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ (یعنی ہم تو
جبتک خدا کو کھلم کھلا دیکھ نہ لیں اوسوقت تک ہرگز نہیں ایمان لانے کے ہیں) دوسرے

موقع پر اونکے بارے میں ارشاد فرماتا ہے ولقد سالوا موسیٰ اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جھرۃ (قوم حضرت موسیٰ نے آپ سے اس سے بھی بڑی سخت بات کا سوال کیا کہ کہنے لگے ہمیں خدا کو کھلم کھلا دکھا دو) اور حضرت موسیٰ کے بارے میں ارشاد فرماتا ہے کہ آپ نے خداوند عالم کی درگاہ میں عرض کی افتہلکنا بما فعل السفہاء منا (بارالہا کیا تو ہم لوگوں کو اوس بے ادبی کے سبب سے ہلاک کریگا جسکے مرتکب ہمارے بیوقوف لوگ ہوئے ہیں) اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چونکہ وہ لوگ جو حضرت موسیٰ کے ہمراہ کوہ طور پر گئے تھے اون لوگوں سے تھے جو آپ پر ایمان لائے تھے لہذا اگر حضرت موسیٰ اون لوگوں کو سمجھا دیتے اور اونکے اس ضد اور اصرار سے اونکو روکتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ لوگ حضرت موسیٰ کی فہمایش کو مانکر اپنے ضد اور ہٹ سے علحدہ نہو جاتے کیونکہ وہ لوگ تو ایمان لاچکے تھے پھر اس حکم کی تعمیل کیوں نہ کرتے۔ تو اوسکے جواب میں کہا جائیگا کہ تمہارا یہ اعتراض تو درحقیقت خداوند عالم کے اوس قول کی تکذیب کرتا ہے جو فرمایا ہے فقد سالوا موسیٰ اکبر من ذلک کہ اون لوگوں نے حضرت موسیٰ سے ایسی درخواست کی اور کہا کہ جب تک آپ خدا کو دکھا نہ دینگے ہم ایمان نہ لائینگے جیسا کہ ابھی اوپر گزر چکا۔ اسکے علاوہ اونکے مومن ہونے سے یہ کیونکر لازم آتا ہے کہ اپنے پیغمبر کے کسی حکم اور ارشاد کی مخالفت نہ کرتے ہوں کیونکہ لوگ اپنے پیغمبروں پر ایمان لانیکے بعد بھی بہت سے امور میں اون کی مخالفت کرتے اور اونکے حکم سے سرتابی کرتے ہیں کیا قصہ قرطاس بھول گئے کہ حضرت رسالتمآب صلعم آخر وقت میں قلم دوات اور کاغذ اس غرض سے طلب کرتے ہیں کہ وصیت نامہ لکھ جائیں جس سے لوگ گمراہی سے بچیں لیکن لوگ آپکی مخالفت کرتے اور قلم دوات و کاغذ نہیں لاتے ہیں یا لشکر اسامہ کا واقعہ فراموش کر گئے کہ حضرت فرماتے ہیں لعن اللہ من تخلف عن جیش اسامہ (خدا لعنت کرے اوس شخص پر جو لشکر اسامہ کے ساتھ نہ جاوے) اور حضرت کے بہت اصحاب آپکے حکم کی صریح مخالفت کرکے رہ جاتے ہیں یا اسی قسم کے دوسرے سیکڑوں واقعات جن میں خلیفہ دوم اور دوسرے اصحاب رسول مختار صلعم سے علانیہ مخالفت اور سرکشی ظاہر ہوئی۔ اسی طرح گذشتہ امتوں کے متعلق بھی بکثرت واقعات موجود ہیں کہ باوجود ایمان لانیکے اون لوگوں نے بعض کیا

اکثر امور میں اپنے نبیوں کے احکام کی مخالفت کی اور ان سے لڑتے جھگڑتے رہے
اگر اس میں بھی کسی کو شک ہو تو اوسکو کتب احادیث و تفاسیر بلکہ تواریخ کی طرف رجوع
کرنی چاہیے اور کلام مجید کی تلاوت کے وقت حضرات انبیا اکرام کے قصوں اور حالات
کے آیات میں غور و تدبر کرنا چاہیے تاکہ معلوم ہو کیسی کیسی مخالفتیں ہوئیں اور انبیائے کرام
کن کن اذیتوں میں مبتلا رہے نیز یہ کیونکر معلوم ہوا کہ حضرت موسیٰ نے پہلے اپنے اصحاب
کو رویت خدا کا سوال کرنے سے منع نہیں کیا تھا حالانکہ حضرت امام رضا علیہ السّلام سے
جو حدیث اوپر نقل کی گئی ہے اوس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ نے پہلے
اپنے اصحاب کو اس سوال سے بہت کچھ منع کیا مگر جب وہ لوگ نہ مانے تو مجبوراً اونکی
خواہش پوری کی چنانچہ تفسیر قاضی بیضاوی کے بعض محشین نے بھی لکھا ہے کہ "حضرت
موسیٰ کی قوم کا یہ قول کہ لن نومن لک حتی نری اللہ جھرۃ (ہم جب تک خدا کو نہ
دیکھ لیں ہرگز ایمان نہ لائینگے) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پہلے ایک دفعہ حضرت موسیٰ
اون لوگوں کو جواب دیچکے تھے کہ خدا کو کوئی دیکھ نہیں سکتا لیکن وہ لوگ اس کو
مانے نہیں اور پھر حضرت موسیٰ سے ضد اور ہٹ دھرمی کے طور پر کہا کہ اچھا خدا کو
دیکھ نہیں سکتے تو ہم ایمان بھی نہیں لا سکتے ہیں اسلئے کہ کوئی شخص کسی امر سے انکار کرتا ہے تو
شروع ہی میں مثلاً لن اقوم (ہرگز نہیں کھڑا ہونگا) نہیں کہتا بلکہ پہلے صرف لا اقوم (نہیں
کھڑا ہونگا) کہتا ہے پھر جب اوسکے مخالفت کی جاتی اور اوس سے اصرار کیا جاتا ہے
اوس وقت وہ تاکید اور شدت انکار کیلئے کہتا ہے کہ لن اقوم (ہرگز نہیں کھڑا ہونگا) اسی
طرح پہلے حضرت موسیٰ کی قوم نے صرف اسقدر کہا ہوگا کہ لا نومن حتی نری اللہ (جب
تک ہم خدا کو دیکھینگے نہیں ایمان نہ لائینگے) اسپر جب حضرت موسیٰ نے اونکو رد کیا ہوگا اور
فہمایش کی ہوگی تو ضد میں آکر کہا ہوگا کہ لن نومن (ہم لوگ تو ہرگز نہیں ایمان لائینگے)
کیونکہ "نہیں کرینگے" اور "ہرگز نہیں کرینگے" میں بہت بڑا فرق ہے پہلے میں صرف
معمولی انکار ہے اور دوسرے میں اوس انکار پر شدید اصرار ہے" انتہی۔ اور علامہ
زمخشری نے بھی اپنی مشہور تفسیر کشاف میں اس مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے
نیز آیات قرآنی اس امر پر نص ہیں کہ حضرت موسیٰ کی قوم نے طریقہ شرعی کے خلاف
رویت خداوند عالم کا سوال کیا تھا لہٰذا ہر مسلمان پر فرض ہے کہ حضرت موسیٰ کے بارے میں

اس امر کا اعتقاد رکھے کہ آپ نے اون لوگوں کو اس گناہ کبیرہ سے منع کیا تھا ورنہ آپکی نبوت پر اعتراض وارد ہوتا ہے کیونکہ یہ اعتراض محض فرقہ عدلیہ (شیعہ و معتزلہ) پر نہیں ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے اور ہر صاحب بصیرت واقف ہے۔ ان جوابات کے بعد بھی اگر کوئی شخص اعتراض کرے کہ اگر حضرت موسیٰ کو اپنے دل سے نہیں بلکہ اپنی قوم کے بیجا اصرار کرنے سے رویت خداوند عالم کا سوال کرنا تھا تو حضرت کو چاہیئے تھا کہ رب ارنی (پروردگار تو مجھے اپنے کو دکھا دے) کے عوض رب ارھم (پروردگار تو میری قوم کو اپنے کو دکھا دے) فرماتے حالانکہ خود قرآن مجید شاہد ہے کہ حضرت موسیٰ نے ایسا نہیں کہا بلکہ رب ارنی کہا جس سے واضح ہوتا ہے کہ خود آپ کو خدا کے دیکھنے کا اشتیاق تھا۔ تو اوس شخص کے جواب میں کہا جائیگا کہ تمہارے اس اعتراض کا جواب تو اوپر اوس حدیث میں گزر گیا جسے حضرت امام رضا علیہ السّلام سے نقل کیا گیا چنانچہ حضرات اہلسنت کے جلیل القدر متکلم علامہ قوشجی نے بھی اس مطلب کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت موسیٰ کی قوم اگرچہ آپ پر ایمان لاچکی تھی لیکن اون لوگوں کو خداوند عالم کے ناقابل رویت ہونے کا علم حاصل نہ تھا وظنوا جوازھا عند سماع الکلام فاختار موسی فی الرد علیھم طریق السّوال والجواب من اللہ فیکون اولی عندھم واھدی الی الحق واضاف موسی الرؤیۃ الی نفسہ دونھم لئلا یبقی لھم عذر ولا یقولوا لو سألہا لنفسہ لراہ لعلو قدرہ عند اللہ تعالی انتہی یعنی چونکہ اون لوگوں کو رویت خدا کے ناممکن ہونیکا علم نہ تھا لہذا اون لوگوں نے خدا کے کلام کو سنکر گمان کیا کہ جس طرح خدا کی باتوں کا سننا ممکن ہے اوسی طرح اوس کا دیکھنا بھی جائز اور ممکن ہے پس حضرت موسیٰ نے اونکے اس خیال کے رد کرنے کے لئے خدا ہی سے سوال کرنے اور جواب پانے کے طریقہ کو مناسب سمجھا کیونکہ خدا کا جواب اونلوگوں کے لیے حضرت موسیٰ کے جواب سے زیادہ مناسب اور حق کی طرف زیادہ ہدایت کرنیوالا تھا۔ رہا یہ کہ حضرت موسیٰ نے رویت کی نسبت اپنی طرف کیوں دی اور یہ کیوں کہا کہ خداوندا تو مجھے اپنے کو دکھا دے پس اسکی بھی یہ مصلحت تھی کہ اونلوگوں کے لیے کسی قسم کا کوئی عذر باقی نہ رہے اور اون کو یہ کہنے کا موقع نہ باقی رہے

کہ اگر حضرت موسیٰ اپنے لئے رویت کا سوال خدا سے کرتے تو چونکہ خدا کے یہاں اون کا بڑا درجہ اور نہایت عزت ہے لہذا خدا آپکے سوال کو رد نہ کرتا اور اپنے کو دکھا کر آپکی خواہش ضرور پوری کر دیتا۔

اور اصل اعتراض (یعنی حضرت موسیٰ نے خدا سے رویت کا سوال کیوں کیا) کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے حضرت موسیٰ کی مراد اس سوال سے یہ رہی ہو کہ خدا وندا عرفنی نفسك تعریفا واضحا جلیا کانها ارادة فی جلائها باية مثل ایات القیامة التی یضطر الخلق الی معرفتك انظر الیك اعرفك معرفة اضطرار فانی انظر الیك یعنی مجھے اپنے ذات کی ایسی واضح اور روشن معرفت عطا فرما جو گویا جلا میں ارادہ ہو کسی آیت سے مثل آیات قیامت کے کہ جس کے سبب سے تیری مخلوقات کو قہراً اور مجبوراً تیری معرفت حاصل ہو جاتی ہے تاکہ میں تیری طرف نظر کروں یعنی تیری اضطراری معرفت کو میں جان لوں کیونکہ میں تیری طرف نظر کر رہا ہوں اور اس وقت خداوند عالم کے کلام لن ترانی (ہرگز مجھکو نہیں دیکھ سکتے) کا معنی یہ ہوگا کہ لن تطیق معرفتی علی هذه الطریقة۔ یعنی اس طریقہ سے میری معرفت حاصل کرنیکی طاقت تم نہیں رکھتے۔ لیکن پہاڑ کی طرف نظر کرو اگر آیات الٰہی سے کسی آیت کی تجلی کے وقت وہ پہاڑ ثابت اور مستقر رہے تو تم بھی اون آیتوں کے ملاحظہ کی طاقت رکھ سکو گے ورنہ نہیں۔ اور امام فخر الدین رازی نے جواب کیلئے چند طرح کے اعتراضات ذکر کئے ہیں میں نے اون سب کا جواب اپنی بڑی کتاب عماد الاسلام میں دیا ہے طوالت کے خوف سے یہاں اون مطالب کو نہیں ذکر کر سکتا۔

اور اصل اعتراض (یعنی حضرت موسیٰ نے خدا سے رویت کا سوال کیوں کیا) کا تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے واقعاً حضرت موسیٰ نے یہ سوال رویت اپنے نفس ہی کیلئے کیا ہو اگرچہ عقل سے رویت کو محال سمجھتے رہے ہوں اور سوال سے مقصود آپکا یہ ہو کہ جس طرح خداوند عالم کا ناممکن الرویت ہونا عقل سے معلوم ہے اوسی طرح نقل یعنی قول خدا سے بھی معلوم ہو جائے چنانچہ اسی جواب پر مبنی ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خدا سے وہ سوال کرنا بھی جس میں فرماتے ہیں رب ارنی کیف تحیی الموتے قال اولم تؤمن قال بلی ولکن لیطمئن قلبی۔ یعنی پروردگار ا مجھے دکھا دے کہ

تو مردوں کو کس طرح زندہ کرتا ہے خدا نے فرمایا کیا تم اسکا ایمان نہیں رکھتے کہا ہاں ایمان تو ہے لیکن اپنے قلب کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں پس جس طرح یہاں حضرت کو باوجودیکہ عقلاً یقین تھا کہ خدا مردوں کے زندہ کرنے پر قادر ہے پھر بھی نقلاً دلیل حاصل کرکے اطمینان کے خواہاں ہوئے اوسی طرح حضرت موسیٰ کو بھی عقلاً معلوم تھا کہ خدا دیکھنے کے قابل نہیں لیکن خدا سے بھی اس کو سن لینا چاہا کہ خود وہ فرمادے "میں دیکھنے کے قابل نہیں ہوں" پس یہانتک تو حضرات اہلسنت کے عقیدہ رویت خداوند عالم کے ممکن ہونے کی پہلی نقلی دلیل کے متعلق گفتگو تھی۔

اونکی دوسری دلیل یہ ہے کہ خداوند عالم کی رویت ممکن اور جائز ہے اسلئے کہ حضرت موسیٰ کو خطاب کرکے فرماتا ہے کہ فان استقر مکانہ فسوف ترانی۔ یعنی پہاڑ کی طرف نظر کرو اگر وہ اپنی حالت پر ٹھہرا رہے تو تم مجھے دیکھ سکوگے۔ اور وجہ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے اپنی جگہ ٹھہرے رہنے پر معلق اور مشروط قرار دیا ہے اور سب جانتے ہیں کہ پہاڑ کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا فی نفسہ ممکن ہے پس خدا کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ جو امر کسی ممکن چیز پر معلق اور مشروط ہوتا ہے وہ خود بھی ممکن ہوتا ہے۔ لیکن ان حضرات کی یہ دلیل بھی صحیح نہیں ہے اسلئے کہ پہاڑ کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اگرچہ فی نفسہ ممکن تھا لیکن چونکہ خدا نے حضرت موسیٰ سے فرمادیا تھا کہ لن ترانی اور اوسکو علم ازلی اس بات کا حاصل تھا کہ موسیٰ کے پہاڑ کی طرف نظر کرنے سے پہاڑ ٹکڑہ ٹکڑہ ہو جائیگا اور خدا کا ازلی ارادہ بھی یہی تھا کہ کوہ طور کو اوس وقت ٹکڑہ ٹکڑہ کردیگا لہذا اوس قول اور اس علم اور ارادہ باری کی طرف نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ پہاڑ کا اوس وقت اپنی جگہ ٹھہرا رہنا ممکن تھا کیونکہ قول خدا کے خلاف کوئی امر ہو نہیں سکتا اور علم و ارادہ باری کے خلاف کسی امر کا صادر ہونا فی نفسہ محال ہے۔ لہذا رویت خدا بھی فی نفسہ محال ہے وہو المطلوب۔ خدا کی رویت کے ممکن کہنے پر ان حضرات اہلسنت کی جو دلیلیں ہیں اون کا خلاصہ اسیقدر ہے جو ذکر کیا گیا۔ مگر حضرات اشاعرہ محض اسی کے مدعی نہیں ہیں کہ خدا کی رویت ممکن ہے یعنی لوگ اوسکو دیکھ سکتے ہیں بلکہ وہ لوگ اوسکے واقع ہونے کے بھی مدعی ہیں کہ لوگ اوسے دیکھینگے جسپر چند نقلی دلیلوں سے تمسک کرتے ہیں جو سب کی سب

دلیل عقلی کے بھی معارض ہیں اور ایسی نقلی دلیلوں کی بھی معارض ہیں جو ادن نقلی
دلیلوں سے اقوی اور اولی بالقبول ہیں جیساکہ انشاء اللہ عنقریب معلوم ہوگا بجملہ
ادن نقلی دلیلوں کے جن سے یہ لوگ وقوع رویت کو ثابت کرتے ہیں خداوند
عالم کا یہ قول ہے وُجُوۡہٌ یَّوۡمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ۔ (کہ اس روز بہت سے
ترو تازہ چہرے اپنے پروردگار کی طرف نظر کر رہے ہونگے) امام فخر الدین رازی
نے اپنی مشہور کتاب نہایۃ العقول میں لکھا ہے کہ اس آیت سے ہم لوگوں کے
متمسک کرنے کی یہ وجہ ہے کہ تین حالتوں سے خالی نہیں ہوسکتا یا تو نظر کر رہے
ہونگے" سے یہ مطلب ہو کہ اوسے دیکھ رہے ہونگے یا یہ کہ اودھر اپنی آنکھ کو گردش
دے رہے ہونگے یا یہ کہ اوسکے انتظار میں ہونگے۔ اسلئے کہ جو لوگ خدا کی رویت کے
قائل ہیں وہ تو اس لفظ نظر کو اس معنی پر حمل کرتے ہیں کہ خدا کو دیکھ رہے ہونگے اور
جو لوگ اوسکی رویت کو محال کہتے ہیں وہ تو اس لفظ نظر کے آخری دونوں معنوں
کو لیتے ہیں اور پہلے معنی سے انکار کرتے ہیں پس گویا مذہب اسلام کے تمام فرقوں
کا اس امر پر اجماع ہے کہ آیہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ میں ناظرہ کا معنی
ان تینوں معنی سے خارج نہیں ہوسکتا۔ لیکن ان تینوں سے انتظار کرنے کا معنے
لینا درست نہیں ہوسکتا اسلئے کہ جب لفظ نظر حرف الی کے ساتھ متعدی ہو کر استعمال
ہوتا ہے تو انتظار کا معنی اوس سے نہیں نکلتا اور چونکہ یہاں الی ربہا ناظرہ ہے یعنی
متعدی بالی ہو کر لہذا معنی انتظار کی صورت جاتی رہی اسکے علاوہ چونکہ انتظار کا تعلق
کسی ایسے امر سے ہوتا ہے جو متجدد (نیا ہوتا رہتا) اور خداوند عالم کی نسبت تجدد محال ہے
لہذا اس حیثیت سے بھی یہاں معنی انتظار کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ پھر تیسری وجہ یہ ہے
کہ یہ آیہ بندوں کی ترغیب وتحریص کیلئے واقع ہوا ہے یعنی اس امر کی خبر ہے کہ جو لوگ
ایمان لائینگے اور اچھے اعمال کرینگے اونکے ترو تازہ چہرے قیامت میں خدا کی طرف
نظر کر رہے ہونگے اور معلوم ہے کہ انتظار میں بجائے خوشی کے زحمت اور رنج ہوتا ہے
لہذا اس موقع پر انتظار کا معنی درست نہیں ہوسکتا۔ رہی دوسری صورت اوس طرف
آنکھوں کو گردش دینے کی پس چونکہ اسکے لئے ضروری ہے کہ منظور الیہ یعنی وہ چیز جسکی
طرف نظر کریں مکان اور جہت میں ہو اور حق تعالی اس سے منزہ ہے لہذا یہ معنی بھی مراد

نہیں ہو سکتا۔ غرض ثابت ہوا کہ ناظرہ کا معنی یہاں وہی پہلا معنی رویت ہے یعنی چہرہ خدا کو اوس روز دیکھ رہے ہونگے۔ لیکن امام فخرالدین رازی کی اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر اس آیہ میں نظر کے معنی دیکھنے کے کئے جائیں تو خداوند عالم کا کذب لازم آتا ہے کیونکہ اپنے محل پر (یعنی عربی زبان کے قواعد میں) یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ جس لفظ کو آخر میں لانا چاہیئے اوسکو اگر پہلے لائینگے تو وہ حصر کا فائدہ دیگا یعنی اوس سے یہ مطلب نکلیگا کہ یہی صورت ہے اور دوسری صورت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً "میں نے زید کو مارا" کی عربی ضربت زیداً ہے اس میں زیداً قاعدہ سے آخر میں رہیگا لیکن اگر زیداً کو پہلے کر کے یوں کہیں کہ زیداً ضربت تو یہ معنی ہوگا کہ میں نے زید ہی کو مارا کسی دوسرے کو نہیں اور اس میں فائدہ حصر کا حاصل ہوگا۔ اسی طرح آیہ مبارکہ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ عربی قاعدہ سے یوں ہونا چاہیئے تھا وجوہ یومئذ ناضرۃ ناظرۃ الی ربھا یعنی ناظرہ کو مقدم اور الی ربھا کو موخر ہونا چاہیئے تھا لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے بلکہ الی ربھا مقدم ہے اور ناظرۃ موخر لہذا یہاں بھی حصر ہے یعنی لوگ صرف اپنے رب کو دیکھ رہے ہونگے نہ کسی دوسری چیز کو۔ مگر یہ معنی اور حصر کا یہاں مراد لینا درست نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مومنین بروز قیامت خداوند عالم کے سوا بھی بہت سی چیزوں کو دیکھینگے کہ منجملہ اون چیزوں کے خلائق کا مجتمع ہونا اور کافروں فاسقوں کے شدائد اور اہوال اور حساب اور کتاب اور میزان وغیرہ ہیں کہ ان کل چیزوں کا مشاہدہ کرینگے پس اگر ناظرہ کے معنی دیکھنے کے فرض بھی کر لئے جائیں تو حصر درست نہیں ہوتا جس سے قول خداوند عالم غلط اور جھوٹ ثابت ہوتا ہے حالانکہ اوسکی ذات اس سے مبرّا و منزّہ ہے۔ لہذا ناظرۃ کا معنی دیکھنا قرار دینا ہی غلط ہے۔ اور قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں اس اعتراض سے بچنے کے لئے کہا ہے کہ یومئذ سے مراد بعض یوم ہے یعنی اوس روز کچھ دیر تک تر و تازہ چہرے صرف اپنے رب کو دیکھینگے۔ جسکی غرض یہ ہے کہ محل حصر ثابت ہو لیکن یہ تاویل بالکل رکیک اور نہایت مہمل ہے کیونکہ اس بناء پر لازم آئیگا کہ آیہ مجیدہ تعرف فی وجوھھم نضرۃ النعیم (تم اوسکے چہروں ہی سے راحت کی تازگی معلوم کر لو گے) میں بھی تازگی سے مراد صرف بعض

یوم کی تازگی ہونا ہمیشہ کی اور بقرینہ تقابل چاہیئے کہ قول باری تعالی وجوہ یومئذٍ
باسرۃ تظن ان یفعل بہا فاقرۃ (یعنی بہتیرے منہ اوس دن اوداس ہونگے سمجھ
رہے ہونگے کہ اوپر وہ مصیبت پڑنے والی ہے جو کمر توڑ دیگی) میں بھی یومئذ سے
بعض یوم مراد ہونا ہمیشہ اور یہ سب کا سب یقیناً اور اتفاقاً باطل ہے لہذا وجوہ یومئذٍ
ناضرۃ کی تاویل بھی یقیناً باطل ہے۔ دوسرے یہ کہ عنقریب انشاءاللہ عقلی اور نقلی
دلیلوں سے واضح ہوجائیگا کہ خدا کی رویت فی نفسہ محال ہے لہذا یہاں ناظرۃ کے
معنی دیکھنا بھی یقیناً محال ہے۔ تیسرے یہ کہ ان کل امور سے قطع کرکے بھی جائز نہیں ہے
کہ نظر اس آیہ میں معنی رویت ہو اسلئے کہ خداوندعالم نے اس جگہ دو آیت ذکر کی ہے
پہلی وجوہ یومئذٍ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ ہے اور دوسری اسی کے بعد فوراً وجوہ
یومئذٍ باسرۃ تظن ان یفعل بہا فاقرۃ۔ اور یہاں فصاحت وبلاغت یہ ہے
کہ جو مطلب پہلی آیت میں ذکر کیا ہے اوسکے خلاف دوسری آیت کا مضمون ہے
پس اگر پہلی آیت سے مراد رویت باری تعالی ہوتی تو چاہیئے تھا کہ دوسری آیت میں
نفی رویت باری کا ذکر ہوتا یعنی یہ کہ بہت سے اوداس چہرے ہونگے جو اوس روز
خدا کو دیکھتے نہ ہونگے تاکہ دونوں قسموں کا مقابلہ ایک طرح ہوتا اور دونوں میں موافقت
اور مشابہت پائی جاتی۔ اور چونکہ خدا نے یہ نہیں فرمایا بلکہ فرمایا تظن ان یفعل بہا
فاقرۃ (یعنی سمجھ رہے ہونگے کہ اونپر وہ مصیبت پڑنے والی ہے جو کمر توڑ دیگی) اور
کفار کے لیئے بجائے رویت خدا کی نعمت سے محروم رہنے کے عذاب وعقاب
الہی کے خوف کو واجب کیا ہے لہذا ضروری یہ ہوا کہ اسکے مقابل پہلی آیت میں بھی
مومنین کیلئے جس چیز کو مقرر کیا ہے وہ ثواب اور جزا کا انتظار ہو تاکہ دونوں قسمیں ایک
طرح کی ہوجائیں اور دونوں آیتوں کا مقابلہ درست ہو سکے۔ اور اون میں موافقت
اور مشابہت پائی جائے۔ اور دونوں آیتوں کے مضمونوں کے مشابہت اور مقابلہ
کا لحاظ کرنا اگرچہ واجب تو نہیں ہے لیکن خداوندعالم کے کلام کو جو فصاحت اور
بلاغت پر فائز ہے ایسے معنی پر حمل کرنا جس میں موافقت اور مشابہت کی صنعت
بھی پائی جاتی ہو اس سے اولی اور انسب ہے کہ اوسکو ایسے معنی پر حمل کریں جسمیں
موافقت اور مشابہت کی صنعت نہ پائی جاتی ہو۔

چوتھے یہ کہ مسلم تو صرف اسقدر ہے کہ نظر بمعنی تقلیب حدقہ طلباً للروٴیۃ (آنکھ کی پتلی کو دیکھنے کیلئے پھرانا) ہے اور یہ روٴیت سے عام ہے پس جبتک لغت سے یہ ثابت ہوجائے کہ لفظ نظر کے معنی روٴیت (دیکھنا) ہے اوس وقت تک استدلال ناقص رہیگا چنانچہ لفظ نظر اور روٴیت کے ایک دوسرے سے مغائر ہونے کی تائید خود اس کلام باری سے ہوتی ہے وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (تم اون کو دیکھتے ہو کہ تمھاری طرف نظر کررہے ہین مگر تمکو دیکھتے نہین) جس سے ثابت ہوا کہ نظر کرنا کچھ اور ہے اور دیکھنا کچھ اور ورنہ باوجود نظر کرنے کے نہ دیکھنا چہ معنی۔ اسی طرح یہ کہنا صحیح ہے وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہین ہے وتراهم يرونك ويبصرونك وهم لا ينظرون (تم اون کو دیکھتے ہو کہ تمکو دیکھتے ہین مگر تمھاری طرف نظر نہین کرتے) کیونکہ یہ ہوہی نہین سکتا کہ کوئی کسی کو دیکھے اور اودھر نظر نہ کرے پس اگر دونون جملون کا نتیجہ ایک ہی ہوتا تو دونون کے معنی مین کوئی فرق نہ ہوتا۔ اسی طرح اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نظر اون چیزون سے ہے جن سے روٴیت کا تعلق ہوتا ہے چنانچہ خود خدا نے فرمادیا وتراهم ينظرون اليك مگر لفظ روٴیت کی یہ حالت نہین ہے پس دونون آپس مین مغائر ٹھہرے۔ اسی طرح سب یہ بولتے ہین نظرت الى الهلال فلم اره (مین نے آسمان مین چاند دیکھنے کو نظر کی مگر چاند دکھا نہین) جس مین نظر کرنے کا اقرار اور دیکھنے کا انکار ہے تو اگر نظر کرنا اور دیکھنا دونون ایک ہوتا تو یہ کلام صحیح نہین ہوتا حالانکہ سب جانتے ہین یہ یقیناً صحیح ہے اور سب بولتے ہین اور سب دیکھتے ہین کہ لوگ چاند کی طرف نظر کرتے ہین مگر اون کو دکھائی نہین دیتا پس جو چیز دکھائی دیرہی ہے (یعنی آسمان) وہ چیز نہین ہے جو نہین دکھائی دیتی (یعنی چاند) اسی طرح سب یہ بھی بولتے ہین مازلت انظر الى زيد حتى رايته (مین برابر زید کی طرف نظر کرتا رہا یہانتک کہ اوسکو دیکھ لیا) غرض کسی کام کا جو مقصود ہوتا ہے وہ اوس کام کے مغائر ہوتا ہے۔ علاوہ برین یہ جو بولتے ہین "مازلت انظر الى فلان حتى رايت وجهه (مین برابر فلان شخص کی طرف نظر کرتا رہا یہانتک کہ اوسکے چہرہ کو دیکھ لیا)" یہ دو حال سے خالی نہین ہوسکتا یا تو اس مین لفظ نظر سے مراد روٴیت ہے یا کوئی دوسری چیز اگر روٴیت مراد ہے تو معنی یہ ہوگا کہ "مین برابر فلان شخص کی طرف دیکھتا رہا یہانتک کہ اوسکو دیکھ لیا" بس اس دیکھتے رہنے کا کیا مطلب؟ اگر یہ ہے کہ اوسکے چہرہ کو دیکھتا رہا تو غلط کیونکہ بعد کا کلام "یہانتک کہ اوسکو دیکھ لیا" پھر صحیح نہوگا اور کسی چیز کا دیکھتے رہنا نہ تو خود اوسی چیز کے دیکھ لینے کا ذریعہ اور آلہ ہوسکتا ہے اور نہ اوسکے مغائر چیز کے دیکھنے کا سبب پس اب اسکے سوائے چارہ نہین کہ لفظ نظر (دیکھتے رہنے) کا کوئی دوسرا معنی ہو جو مغائر ہو روٴیت (دیکھ لینے) کے معنی سے

اور یہی شیعون کا دعوی ہے کہ نظر اور چیز ہے اور رویت اور ہے پس خدا کی طرف نظر کرتے رہنے سے اوسکا دیکھ لینا نہیں ثابت ہو سکتا۔ نیز خداوند عالم کو رائی کہہ سکتے ہین ناظر نہین کہہ سکتے۔ اور نظر کی قسمین بھی ہین خوشی کی نظر اور ہے غضب کی نظر اور۔ حاجت کی نظر دوسری ہے شہوت کی نظر دوسری بخلاف رویت کے کہ یہ ہر حال مین ایک ہی ہے جیسا کہ عرب کا مسلم الثبوت اوستاد شاعر نابغہ ذبیانی کہتا ہے ۔ نظرت الیہ بحاجۃ لم یقضہا ۔ نظر المریض الی وجوہ العود۔ (جس طرح مریض اپنے عیادت کرنے والون کے چہرہ کی طرف نظر کرتا یعنی تکتا ہے اوسی طرح مین نے اوسکی طرف اپنی ایک ایسی حاجت کیلئے نظر کی جسکو اوس نے پوری نہین کی) نیز نظر ایسی چیز سے متصف ہوتی ہے جس سے رویت متصف نہین ہوتی مثلاً نظر کو کہتے ہین کہ یہ سُرخ ہے یعنی وہ نظر جو غیظ کی حالت مین ترچھی ڈالی جاتی ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ع لاخیر بالبغضاء والنظر الشزر (دشمنی اور ترچھی نظر مین کوئی خوبی نہین ہے) نیز نظر شدت اور سختی سے متصف ہوتی ہے اردو مین بھی کہتے ہین کہ " اوس نے سختی سے نظر کی" مگر رویت کو نہ تو عربی مین شدت سے موصوف کرتے ہین نہ اردو مین کہتے ہین کہ " اوس نے شدت سے دیکھا" غرض اس قسم کی مثالین بہت ہین۔

بہرکیف جو کچھ اوپر بیان ہوا اوس سے یہ ثابت ہو گیا کہ نظر کے معنی تقلیب حدقہ (یعنی کسی چیز کی طرف پتلی کو پھرانا، تکنا) ہے نہ رویت (دیکھنا۔ اور تکنے اور دیکھنے مین جو فرق ہے وہی نظر اور رویت مین ہی) پانچوین یہ کہ خدا کی رویت ثابت کرنے والون نے جن دلیلون سے اس امر کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ نظر کا معنی رویت (دیکھنا) ہے وہ سب ناقص ہین چنانچہ صاحب مواقف نے اس مطلب کی دلیل مین شاعر کے اس شعر کو پیش کیا ہے ۔

نظرت الی من حسن اللہ وجہہ ۔ فیا نظرۃ کادت علی وامق تقضی

کہ اس مین شاعر نے کہا ہے کہ مین نے اوس شخص (محبوبہ) کی طرف نظر کی یعنی دیکھا جسکے چہرہ کو خدا نے حسین کیا ہے (پس کیا ہی وہ نظر تھی جو قریب تھی کہ عاشق کا مطلب پورا کردیتی) لیکن یہ دلیل ناقص ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ لفظ نظر اس شعر مین پتلی پھرانے کے معنی مین ہو جو دیکھنے کا قصد کرتے وقت ہوتا ہے مگر چونکہ اس پتلی پھرانے کے بعد فوراً ہی عاشق نے اوسکے چہرہ کو دیکھ لیا لہذا عاشق نے اس نظر یعنی پتلی پھرانے کو نہایت لذیذ چیز سمجھا اور امام فخر الدین رازی نے نابغہ ذبیانی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے

فما ابتاک الا نظرۃ عرضت ۔ یوم التجارۃ والمامور مامور

(یعنی میں نے تجھکو نہیں دیکھا مگر ایک نظر جو یوم تمارہ میں حاصل ہو گئی اور محکوم تو محکوم ہی ہے) کیونکہ اس شعر
میں شاعر نے نظرۃ کو ما رأیتک سے مستثنےٰ قرار دیا ہے تو چاہیے کہ نظرۃ کا معنی بھی رویت (دیکھنا) ہی ہو
تاکہ استثنار صحیح ہو۔ لیکن فخر الدین رازی کی یہ دلیل بھی ناقص ہے جسکی دو وجہ ہے ایک یہ کہ استثنار
کی دو قسمیں ہیں متصل اور منقطع اور اہل عربیت میں اس امر کا اختلاف ہے کہ آیا استثنار مشترک ہے
درمیان متصل اور منقطع کے یا بہ حقیقت متصل ہی سے مخصوص ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں تو کسی کو کلام
نہیں کہ نظر تجلی پھرانے کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اب نزاع صرف اسمیں باقی ہے
کہ لفظ نظر رویت (دیکھنے) کے معنی میں بھی آیا ہے یا نہیں اور اصول میں یہ مسئلہ طے ہو چکا ہے کہ
مجاز اشتراک سے بہتر ہے لہذا یہاں شاعر نے نظرۃ بمعنی رویت کو مجازاً استعمال کیا ہے نہ یہ کہ حقیقۃً نظر
کا معنی رویت بھی ہو۔

چھٹے۔ یہ کہ اچھا ہمنے مانا کہ نظر کا معنی رویت ہے لیکن اسمیں تو عذر نہیں کہ دیکھنے کے قصد سے تجلی پھرانے
کو بھی نظر کہتے ہیں پس اب دونوں امروں کا احتمال ہوگا کہ آیہ وجوہ یومئذٍ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ
میں نظر سے مراد یا خدا کو دیکھنا ہے یا ادھر تکنا) اور معلوم ہے کہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
(جب کوئی دوسرا احتمال پیدا ہوتا ہے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے) لہذا اس آیہ سے خدا کی رویت
پر استدلال کرنا بھی باطل ہوگا۔ رہا وہ مضمون جسے فخر الدین رازی نے تجلی پھرانے کے احتمال کو
دفع کرنے کیلئے تراشا ہے تو اوسکی حقیقت بھی بہت جلد واضح ہو گی۔ اور امام رازی نے جو کہا ہے کہ
لفظ نظر جب حرف الی کے ساتھ متعدی ہو تو اوسکا معنی انتظار کرنا نہیں آتا اور اوسکے علاوہ دوسروں
نے جو یہ بیان کیا ہے کہ لفظ نظر جب لفظ وجہ کے ساتھ استعمال کیا جائے یا حرف الی کے ساتھ
متعدی ہو تو انتظار کے معنی میں نہیں آتا تو ان دونوں دعووں کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اسکے
خلاف پر دلیل موجود ہے چنانچہ جناب ابن عباس سے مروی ہے کہ ان العرب یقولون انما
انظر الی اللہ ثم الی فلان۔ یعنی عرب کہتے ہیں کہ ہمیں خدا کی نعمت کا انتظار ہے پھر فلاں کی بخشش
کا اور کمیت شاعر نے کہا ہے وشعث ینظرون الی بلال، کما نظر الظماء حیا الغمامہ
(دہشت سے پریشان حال لوگ بلال کا انتظار کر رہے ہیں جس طرح پیاسا شخص ابر کی بارش کا انتظار کرتا ہے)
اور معلوم ہے کہ پیاسا شخص بارش کا انتظار کرتا ہے۔ پس یہ قرینہ ہے اس امر کا کہ پہلے مصرعہ میں بھی ینظرون
الی کا معنی انتظار کرنا ہی ہے۔ اور دعبل شاعر نے کہا ہے شعر ؎ انی الیک لما وعدت لناظر،
نظر الفقیر الی الغنی الموسر۔ یعنی میں تیرے وعدہ کا ویسا ہی انتظار کر رہا ہوں جیسا انتظار فقیر

خوش حال شخص کے عطیہ اور بخشش کا کرتا ہے۔ اور دوسرے شاعر نے کہا ہے سہ کل الاحبۃ ینظرون عجالہ۔ نظر الحجیج الی طلوع ھلال۔ یعنی ہر دوست اوسکی عنایت کا ویسا ہی منتظر ہے جیسا حاجی لوگ طلوع ہلال کے منتظر رہتے ہین۔ اور علامہ زمخشری نے کہا ہے کہ مین نے مکہ معظمہ مین سنا جب ٹھیک دوپہر تھی اور ہر شخص دوپہر کو آرام کرنے کیلئے اپنے اپنے مکانون مین چلا گیا تھا اور دروازہ بند کر لئے گئے تھے کہ ایک فقیر شخص آواز دیتا تھا عینی نویظرۃ الی اللہ والیکم یعنی میری آنکھ خدا کی روزی اور تمھارے عطیہ کا انتظار کر رہی ہے۔ اور حسان شاعر نے کہا ہے سہ وجوہ ناظرات یوم بدر۔ الی الرحمن تنتظر الفلاحا بہت سے چہرہ غزوہ بدر مین خدا کی رحمت و فلاح کا انتظار کر رہے تھے۔ دوسرا شاعر کہتا ہے سہ ویوم بذی قار رایت وجوھھم۔ الی الموت من وقع السیوف نواظر۔ یعنی ایک جنگ ذی قار کی تھی جس روز مین نے اونکے چہرون کو دیکھا کہ تلوارون کی مار کے سبب سے موت کا انتظار کر رہے تھے۔ یہان بھی نواظر انتظار کرنیکے معنی مین مستعمل ہوا ہے نہ دیکھنے کے معنی مین کیونکہ اس مین تو کسی کو عذر نہین کہ موت دیکھی نہین جا سکتی پس اگر نواظر کا معنی یہ کہا جائے کہ موت کو دیکھ رہے تھے تو مہمل کلام ہو جائیگا ..... اور عجائب اتفاقات سے یہ بھی ہے کہ یہی فخر الدین رازی باوجود ایسے سخت تعصب اور ذاتی مکابرہ کے اپنی تفسیر کبیر مین حق کا اعتراف کر جاتے اور لکھتے ہین کہ وتحقیق الکلام فیہ ان قولھم فی الانتظار نظرتہ بغیر صلۃ وانما ذالک فی الانتظار لمجیئ الانسان بنفسہ فاما اذا کان منتظراً لرفدہ ومعونتہ فقد یقال نظرت الیہ۔ یعنی اس مسئلہ مین تحقیقی کلام یہ ہے کہ کسی کے انتظار کرنے کیلئے جو عرب بولتے ہین وہ نظرتہ بغیر کسی صلہ کے ہے مگر یہ صرف خود انسان کے آنیکے انتظار مین بولا جاتا ہے۔ اور اگر انسان کا انتظار اوسکی بخشش اور مدد کیلئے کیا جائے تو اوس وقت نظر کا لفظ بغیر صلہ کے استعمال نہین ہوتا بلکہ حرف الی کے ساتھ ہی مستعمل ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ نظرت الیہ یعنی مین نے اوسکے جود و بخشش کا انتظار کیا۔ پس فخر الدین رازی کا یہ کلام تصریح ہے اس امر کی کہ لفظ نظر جب حرف الی کے ساتھ متعدی ہو تو انتظار کے معنی مین آتا ہے لہذا آیہ مبارکہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرہ کا اختلاف بھی اس کلام سے رفع ہو گیا اور آیت کا معنی یہی قرار پایا کہ اوس روز بہت سے تر و تازہ چہرے اپنے پروردگار کی نعمت اور جود و بخشش کا انتظار کر رہے ہونگے ..... اور فخر الدین رازی نے اپنے اس دعوی کی دلیل مین کہ لفظ نظر کو انتظار کے معنی پر حمل کرنا ممکن نہین ہے جو یہ بیان کیا ہے کہ کسی چیز کا انتظار اوسی وقت ہوتا ہے جب وہ متجدد ہو یعنی بار بار ہوتی رہے اور یہ تجدد خداوند عالم کے حق مین محال ہے تو یہ اعتراض اوس وقت ہوتا جب اس آیت کے معنی

ہیں ہم یہ کہتے کہ خود نفس جناب باری کا انتظار کیا جائیگا حالانکہ ہمارا بیان یہ نہیں ہے بلکہ یہ کہ اوس روز بہت سے چہرے خداوند عالم کی بیحد وانتہا عطیوں۔ نعمتوں اور بخششوں کا انتظار کر رہے ہونگے پس اگر لفظ الی سے مراد نعمت ہو تو آیت کا معنی بغیر کسی تقدیر کے صحیح ہو جائیگا۔ اور اگر الی سے نعمت نہ مراد لیں تو تقدیر فرض کرنی ہوگی جس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے خصوصاً جبکہ اوس تقدیر فرض کرنے کی تائید عقل و نقل سے بھی ہو چنانچہ اسکی نظیر کلام مجید کی بہت سی آیتیں ہیں مثلاً قول باری تعالی وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (آیت ۲۲ سورہ فجر) یعنی تیرا پروردگار آیا اور فرشتہ بھی قطار در قطار جسمیں لفظ امر مقدر (محذوف) ہے یعنی جاء امر ربك (تمھارے پروردگار کا حکم آیا) یا مثلاً وَاَنَا اَدْعُوكُمْ اِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ (آیہ ۴۲ سورہ مومن) یعنی اور میں تمھیں غالب بخشنے والے خدا کی طرف بلاتا ہوں جس میں لفظ توحید پوشیدہ ہے یعنی انا ادعوکم الی توحید العزیز الغفار۔ (میں تمھیں غالب بخشنے والے خدا کی توحید کی طرف بلاتا ہوں) یا مثلاً اِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّٰهَ الآیۃ (آیہ ۵۷ سورہ احزاب) یعنی جو لوگ خدا کو اذیت دیتے ہیں جس میں لفظ اولیا مقدر (پوشیدہ) ہے یعنی اِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ (جو لوگ خدا کے دوستوں کو اذیت دیتے ہیں) اور بھی اسکی بہت سی مثالیں ہیں کہاں تک ذکر کی جائیں۔ علاوہ بریں اس آیہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر حضرات اہلسنت کے مسلم اصحاب رسول اور مفسرین نے بھی یہی کی ہے جنمیں مجاہد۔ حسن بصری۔ سعید بن جبیر اور ضحاک خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور حضرات اہلسنت کی کتابوں میں اسی تقدیری تفسیر حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السّلام سے بھی مروی ہے چنانچہ علامہ فخر الدین رازی نے کتاب نہایت العقول میں فرقہ عدلیہ کی طرف سے اونھیں کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وان کثیرا من الصحابۃ والتابعین فسروا الآیۃ بذلك عن علی علیہ السّلام ینظرون فی الآخرۃ کما ینظرون الیہ فی الدنیا ینتظرون ما یاتیھم من نعمۃ واحسان۔ عن سعید بن جبیر ان نافعاً الازرق سال ابن عباس رض قال اھل الجنۃ ینتظرون رحمۃ وکرامۃ لا یدرکہ الابصار وعنہ ایضاً وعن مجاھد رض وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ حسنۃ مستبشرۃ ینتظر الثواب من ربھا (بہت سے صحابہ اور تابعین نے اس آیہ کی تفسیر اسی طرح تقدیری کی ہے چنانچہ حضرت علی علیہ السّلام نے اس آیہ کی تفسیر میں فرمایا کہ تر و تازہ چہرے آخرۃ میں خدا کی نعمت کی طرف اس طرح تکینگے جس طرح دنیا میں تکتے ہیں کہ اوس نعمت اور احسان کا انتظار کرینگے جو خدا کی طرف سے اون کو حاصل ہونگی۔ اور سعید

بن جبیر سے مروی ہے کہ نافع ارزق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس آیہ کی تفسیر دریافت کی تو اونھون نے کہا کہ اہل جنت خدا کی رحمت اور کرامت کا انتظار کرینگے کیونکہ خدا کو آنکھین تو دیکھ سکتی ہی نہیں ہین اور اونھین سے اور مجاہد سے بھی مروی ہے کہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ کا معنی یہ ہے کہ خوش اور بشاش چہرہ اوس روز اپنے پروردگار کے ثواب کا انتظار کر رہے ہونگے)

فخرالدین رازی کا کلام تمام ہوا۔

ہم کہتے ہین کہ حضرات اہلسنت کے یہان سے جو یہ حدیثین ذکر کی گئین انکی تائید مین فرقہ حقہ شیعہ کے یہان بھی بہت سی حدیثین وارد ہوئی ہین پس افسوس ہے ان مسلمانون پر کہ باوجود اسلام کا دعوی کرنے کے کتاب اللہ الناطق اہلبیت اور عترت کے کلام کو جنکے متعلق تمام مسلمانون کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلعم نے ان سے تمسک کرنے کا حکم دیا ہے اور آیات قرآنی کی تفسیر مین ان ہی حضرات کی طرف رجوع کرنے کی تاکید شدید کی ہے۔ پس پشت ڈال دیتے ہین اور قائل حسبنا کتاب اللہ کی تقلید مین ثقل اکبر سے منہ موڑ کر اپنے کو مقتضائے قول جناب رسالتمآب صلعم من تخلف عنہا ھوی (جو میری امت سے علیحدہ رہا وہ گمراہ ہوا) بحر ضلالت مین غرق کر دیتے ہین جناب ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے عیون اخبار الرضا مین اپنے اسناد سے حضرت امام رضا ؑ سے اسی آیت مبارکہ وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ کی تفسیر مین روایت کی ہے کہ یعنی مشرقۃ تنتظر ثواب ربھا یعنی وہ چہرے روشن چمکتے ہوئے اپنے پروردگار کے ثواب کا انتظار کر رہے ہونگے۔ وفی کتاب الاحتجاج فی حدیث طویل عن علی یقول فیہ وقد سالہ رجل عما اشتبہ علیہ من الآیات واما قولہ عز وجل وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ فان ذلک فی موضع ینتہی اولیاء اللہ عز وجل بعد ما یفرغ من الحساب الی نہر یسمی الحیوان فیغتسلون فیہ ویشربون منہ فتنضر وجوہہم اشراقا فیذھب عنہم کل قذی ووعثہم ثم یومرون بدخول الجنۃ فمن ھذا المقام ینظرون الی ربھم کیف یثیبہم الی ان قال علیہ السلام والناظرۃ ھی المنتظرۃ الم تسمع الی قولہ فناظرۃ بم یرجع المرسلون ای منتظرۃ بم یرجع المرسلون۔ یعنی کتاب احتجاج طبرسی مین ایک طویل حدیث حضرت علی علیہ السلام سے منقول ہے جس مین حضرت نے اوس شخص سے جس نے حضرت سے چند آیتون کا مطلب دریافت کیا تھا جو اوسپر مشتبہ ہو گئی تھین۔ ارشاد فرمایا کہ قول خداوند عالم وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ جو ہے تو اسکی یہ حالت ہوگی کہ خدا کے اچھے بندے حساب کتاب سے فارغ ہونے کے بعد ایک ایسی جگہ پہونچینگے جہان ایک نہر ہوگی جسکا نام حیوان ہے اسی نہر مین یہ لوگ غسل کرینگے اور

اوس سے پانی پینگے جس سے اون لوگون کے چہرے تروتازہ ہوکر چمکنے لگین گے اور اون کے بدن کی پوری گندگی اور میل زائل ہوجائیگی اور تھکن جاتی رہیگی جسکے بعد اون لوگون کو جنت مین داخل ہونے کا حکم ہوگا پس اسی مقام سے وہ اپنے پروردگار کی رحمت کا انتظار کرینگے کہ دیکھین انکا پروردگار اون کو کیسا ثواب عطا فرماتا ہے یہانتک کہ حضرت نے فرمایا اس آیہ مین لفظ ناظرہ کا معنی منتظرہ ہے کیا تمنے خدا کا دوسرا کلام نہین سنا جس مین بھی ناظرہ معنی منتظرہ آیا ہے وہ یہ ہے وانی مرسلة الیھم بھدیة فناظرة بم یرجع المرسلون (آیت ۳۵ سورہ نمل) یعنی مین اونکے پاس کچھ تحفہ بھیجکر انتظار کرتی ہون کہ ایلچی لوگ کیا جواب لاتے ہین۔ اس مین بھی خدا نے ناظرة بمعنی منتظرہ (انتظار کرنے والی) ہی استعمال کیا ہے اسی طرح آیہ وجوہ یومئذ ناضرة الی ربھا ناظرہ مین بھی ناظرہ کا معنی انتظار کرنے والے ہی ہے۔

اس مقام تک ہمارا کلام یہ ثابت کرنے کیلئے تھا کہ آیہ مبارکہ وجوہ یومئذ ناضرة الی ربھا ناظرہ مین لفظ ناظرہ کا معنی انتظار کرنے والے لینا جائز ہے اور یہ دوسری صورت تھی اون تین صورتون سے جن کے ہر ایک سے وہ استدلال باطل ہوتا ہے جو فرقہ اشاعرہ نے اس آیہ سے خدا کی رویت پر کیا ہے۔ رہی پہلی صورت یعنی لفظ نظرہ کا معنی رویت تسلیم کرکے اون کا کلام رد کرنا پس اسکے قبل اسکو تفصیل سے بیان کردیا گیا ہے۔ اب صرف تیسری صورت باقی رہتی ہے جو یہ ہے کہ آخر کیا وجہ ہے کہ اس آیہ مین لفظ نظر سے مراد تقلیب حدقہ (یعنی پھیر آنکھ) جائز نہو۔ رہا یہ فخرالدین رازی کا یہ اعتراض کہ اگر نظر کا یہ معنی لیا جاوے تو خدا کے لئے جہت اور طرف بھی فرض کرنا ہوگا کیونکہ کسی چیز کی طرف اور سمت ہی کوئی شخص آنکھ پھیر سکتا ہے حالانکہ شیعہ وسنی سب تسلیم کرتے ہین کہ خدا کی ذات جہت اور طرف سے مبرا اور منزہ ہے لہذا اس آیہ مین یہ معنی نہین لیا جاسکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کب کہتے ہین کہ خدا کی طرف وہ چہرے نظر کرینگے بلکہ ہمارا تو دعوی ہے کہ خدا کے ثواب کی طرف نظر کرینگے پس آپ ایسی دلیل پیش کیجئے جسکی روسے ثواب کا لفظ اس آیہ مین مقدر نہو سکے حالانکہ صحابہ اور تابعین نے جو ہم لوگون سے زیادہ علم رکھتے اور آیات کلام اللہ کے مراد اور مقصود کو بہتر سمجھتے تھے اس آیہ کی تفسیر اسی معنی سے کی ہے چنانچہ روی عن علی علیہ السلام انہ قال الی ثواب ربھا ناظرة وعن النخعی انہ قال حدثنا من سمع علیا علیہ السلام فی قولہ تعالی الی ربھا ناظرة اذا جاوز المومنون الصراط فتحت لھم ابواب الجنة فینظرون الی ما اعد لھم من الثواب والکرامة وما یعطون من النعم وعن حفص بن زید الثقفی قال سمعت مجاھدا وقتادہ یجدثان

عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ الی ربها ناظرة قال الی ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد و
سعید بن مسلمہ ۔ یعنی حضرت علی علیہ السلام سے مروی ہے کہ آپنے اس آیہ کی تفسیر مین فرمایا کہ اپنے
پروردگار کے ثواب کی طرف نظر کرتے ہونگے ۔ اور نخعی نے کہا کہ مجھسے اوس شخص نے جس نے حضرت علی
علیہ السلام سے قول باری الی ربها ناظرة کی تفسیر سنی کہا کہ جب مومنین پل صراط سے گزر جاینگے تو اون کے
لیے جو ثواب اور کرامت مہیا کی گئی ہوگی اور جو نعمتین اون کو دی جاینگی اونکی طرف نظر کرنے لگینگے
اور حفص بن زید ثقفی سے مروی ہے کہ اوس نے کہا کہ مین نے مجاہد اور قتادہ کو ابن عباس رضی اللہ
عنہ سے الی ربها ناظرة کی تفسیر یون کرتے سنا کہ وہ لوگ اوس روز اپنے پروردگار کے ثواب کی طرف
نظر کرتے ہونگے اور یہی قول مجاہد اور سعید بن سلمہ کا ہے ۔ یہ سب حدیثین تو وہ ہین جو حضرات اہلسنت
کی کتابون مین اونھین کے طریقون سے مروی ہین ۔ رہین فرقہ شیعہ کی حدیثین پس وہ بھی نمونہ کیلئے
ملاحظہ ہون فی تفسیر علی بن ابراهیم وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة ای مشرقة الی ربها
ناظرة قال ینظرون الی وجہ اللہ ای رحمۃ اللہ ونعمتہ ۔ وفی کتاب التوحید فی حدیث
طویل فذلک قولہ الی ربها ناظرة وانما نعنی بالنظر الیہ النظر الی ثوابہ تبارک وتعالیٰ
یعنی تفسیر علی بن ابراهیم مین وجوه یومئذ الی ربها ناظرة کا معنی یہ لکھا ہے کہ وہ چہرے چمکتے ہونگے اور اپنے
پروردگار کی نعمت کی طرف نظر کرتے ہونگے کہا کہ وجہ خدا یعنی اوسکی رحمت اور نعمت کی طرف نظر
کرتے ہونگے اور کتاب التوحید کی ایک طولانی حدیث مین ہے کہ یہی مطلب ہے قول باری الی ربها
ناظرة کا اور خدا کی طرف نظر کرنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ اوسکے ثواب کی طرف نظر کرتے ہونگے ۔
غرض جن تین صورتون کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اون سے تیسری صورت یہی تھی ہان حضرات اشاعرہ
نے رویت خدا پر جو دلیلین قائم کی ہین اون مین ایک یہ حدیث بھی ہے جسکو باوجود اوسکے ضعیف
ہونے کے خود ہی روایت کرتے ہین کہ قیس بن حازم بیان کرتا ہے قال النبی صلعم ستروون
ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر یعنی آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے پروردگار کو اس طرح
دیکھوگے جس طرح چاندنی شب مین ماہتاب کو دیکھتے ہو ۔ مگر چونکہ قیس بن حازم اپنی آخر مین مختل اور
مسلوب الحواس ہوگیا تھا لہذا لوگون نے اوسکی اس روایت کو ضعیف کہا پس جبتک اس حدیث
کے روایت کرنے کی تاریخ نہ معلوم ہوجائے اور یہ نہ ثابت ہوجائے کہ اوس نے اس حدیث کو اپنے
عقل سلب ہونے کے قبل روایت کیا ہے اوس وقت تک اسپر کیونکر عمل ہوسکتا ہے اور اگر فرض بھی
کرلین کہ اوس نے اس حدیث کو اپنے صحت دماغ کے زمانہ مین روایت کیا ہے جب بھی اس سے

رویت خدا ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہو سکتا ہے رویت سے مراد علم تام اور یقین ضروری ہو جیسا کہ قول حق تعالیٰ اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ (کیا تو نے نہیں دیکھا کہ خدا نے اصحاب فیل کے ساتھ کیا کیا) اور اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِیْمٌ مُّبِیْنٌ (آیت ۔۔ سورۂ یس ۔ کیا آدمی نے نہیں دیکھا کہ ہم ہی نے اوسکو نطفہ سے پیدا کیا پھر وہ یکایک کھلم کھلا مقابل بنا ہے) مین بھی خدا نے اگرچہ تَرَ اور یَرَ کا لفظ استعمال کیا جو رویت کا مضارع ہے مگر اس کا معنی دیکھا نہیں ہو سکتا کیونکہ حضرت صلعم نے اصحاب فیل کی تباہی کچھ اپنی آنکھ سے تو دیکھی نہیں بلکہ اوسکے عرصہ کے بعد آپکو اسکا علم ہوا پس مقصود خداوند عالم الم تر سے یہ ہے کہ کیا تمکو پورا علم اور کامل یقین اس کا نہیں حاصل ہوا اسی طرح دوسری آیت مین جو انسان سے خطاب ہے تو وہ اپنی پیدایش کو خود کیونکر دیکھتا تو معلوم ہوا کہ یہان بھی مقصود کامل علم اور پورا یقین ہے نہ حقیقت مین آنکھ سے دیکھنا جو ممکن ہی نہیں ہے پس اس حدیث کا بھی یہی مطلب ہے کہ تر و تازہ چہرہ قیامت مین خدا کو اوسکے جلال اور رحمت کے سبب سے کامل طور پر پہچان لینگے اور کسی قسم کا شک اور تردد اون کو باقی نہ رہیگا چنانچہ اس معنی کی تائید اس مشہور حدیث سے بھی ہوتی ہے جو حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے متعلق زبان زد ہے کہ قد سئل هل رایت ربك قال لم اعبد ربًّا لم اره قیل له کیف تراه قال لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان لکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان ۔ یعنی حضرت سے سوال کیا گیا کہ کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ تو حضرت نے جواب دیا کہ مین نے ایسے رب کی کبھی عبادت ہی نہیں کی جسکو دیکھا نہیں ہے ۔ اسپر پوچھا گیا کہ آپنے اوسکو کیونکر دیکھا ہے؟ فرمایا کہ اوسکو آنکھیں کھلم کھلا نہیں دیکھتی ہیں بلکہ اوسکو قلوب دیکھتے ہین حقائق ایمان کے ذریعہ سے ۔ اس حدیث مین بھی حضرت نے خدا کے دیکھنے کا اقرار کیا مگر یہ بھی فرمادیا کہ یہ دیکھنا آنکھ سے نہین ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے بلکہ دل سے ہوتا ہے یعنی اوس کے وجود کا ایسا ہی یقین دل کو ہے جیسا کہ کسی چیز کے آنکھ سے دیکھنے سے ہوتا ہے کہ باعزت لوگون کو ان دونون ذریعون سے جو علم ہوتا ہے وہ مساوی ہوتا ہے اور کوئی فرق نہین ہوتا ۔

علامہ فخر الدین رازی نے اپنے مسلک پر ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ امت محمدیہ اس مسئلہ رویت باری مین دو ہی رائے رکھتی ہے ایک یہ کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہے اور قیامت مین واقع بھی ہوگا دوسرا یہ کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہی نہین بلکہ محال ہے ۔ ان دونون کے علاوہ یہ کہنا کہ خدا کا دیکھنا تو ممکن ہے مگر کوئی دیکھیگا نہین تیسری رائے ہوئی اور چونکہ نفس رویت کے ممکن اور صحیح ہونے کو ہم نے اپنی دلیلون سے ثابت کر دیا لہذا قیامت مین خدا کا دکھائی دینا بھی متعین ہوا اور اوس سے انکار کرینگی

کوئی وجہ نہین ہے۔ پس یہ تیسری راے باطل ہے۔ مگر شارح مواقف نے کہا ہے کہ یہ تیسری راے
اوس وقت باطل ہوگی جب اس سے کسی اجماعی عقیدہ یا مسئلہ کا انکار لازم آئے حالانکہ یہان ایسا
نہین ہے کیونکہ اس (تیسری) راے کا پہلا جزو "خدا کا دیکھنا تو ممکن ہے" ایک فریق کے موافق ہے اور
دوسرا جزو "کوئی شخص خدا کو قیامت مین دیکھیگا نہین" دوسرے فریق کے موافق ہے۔ پس تیسری راے
رکھنے والا بھی اجماعی عقیدہ سے علیحدہ نہین ہوا لہذا اس تقریر سے یہ تیسری راے باطل نہین ٹھہر سکتی
جیسا کہ فخر الدین رازی نے دعوی کیا ہے۔ اور صاحب مواقف اور اوسکے شارح نے بھی کہا ہے
کہ بروز قیامت خدا کی رویت واقع ہونے بلکہ اوسکے ممکن ہونے کو بھی جن دلیلون سے ثابت
کیا جاتا ہے اون مین قابل اعتماد و وثوق دو ہی ہین ایک یہ کہ امت محمدیہ کا اجماع ہے خدا کی رویت
پر ایسا اجماع جو اختلاف پیدا ہونیکے قبل منعقد ہوا دوسری دلیل ان دونون آیتون کا اپنے ظاہری
مطلب پر حمل کیا جانا ہے اور معلوم ہے کہ اس قسم کا اجماع یقین کیلئے مفید ہوا کرتا ہے پس ان دونون
دلیلون سے خدا کی رویت کے ممکن اور واقع ہونے کا بھی یقین حاصل ہوا انتہی"
پس ان فحول متکلمین کا یہ کلام صریح طور پر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجماع اور ان دونون آیتون کے
علاوہ جو مذکور ہوئین جو دلیلین بھی رویت خدا کے ممکن ہونیکے متعلق بیان کی جاتی ہین وہ قابل
اعتماد نہین ہین۔ جب اسقدر معلوم ہوگیا تو جو شخص طالب تحقیق اور صاحب درد ہو اوسے چاہیے
کہ صاحبان جہالت و حمیت اور ارباب تعصب و عناد کی اس بدعاقبتی کو سوچے اور تامل کرکے سمجھے
کہ یہ اشاعرہ جو مسلمانون کے اجماع کا دعوی کرتے ہین (باوجودیکہ اہل اسلام کا جم غفیر مثلاً فرقہ معتزلہ اور
فرقہ حقہ شیعہ مخالف ہے بلکہ فرقہ شیعہ تو اس امر کا مدعی ہے کہ اہل بیت عصمت و طہارت کا اجماع رویت
خدا کے محال ہونے پر قائم ہے اور معلوم ہے کہ اهل البیت ابصر بما فی البیت گھر والے زیادہ جان
سکتے ہین کہ گھر مین کیا ہے جیسا کہ گزرا) تو یہ اجماع کسی انصاف پسند اور دیندار شخص کو مفید یقین ہو سکتا
ہے؟ رہین وہ دونون آیتین پس اول تو یہ کہ ادلہ اور براہین سے قطع نظر کرکے کیا کسی شخص کی عقل
اسکو تسلیم کر سکتی ہے کہ وہ چیز جو نہ جسم ہو نہ جسمانی نہ مکان مین ہو نہ جہت مین وہ اسی سر کی آنکھون سے
مثل تمام جسمون اور رنگون کے دکھائی دے اور اگر کسی شخص کی عقل اس دعوی کو تسلیم کرے تو
کیون نہ اسکو بھی تسلیم کرے کہ آگ موجود ہو اور اوسمین کسی قسم کی گرمی نہو یا رنگ تو ہو مگر بغیر کسی رنگین
چیز کے اندر پائے جانیکے خود بخود پایا جائے اور ٹھہرا رہے یا اسی قسم کی اور خلاف عقل باتون کو
تسلیم کرے۔ پس ایسی حالت مین فرقہ سوفسطائیہ نے کیا برائی کی۔ ہے جس پر لوگ طعن و تشنیع کرتے اور

برا بھلا کہتے ہین اور جو لوگ خدا کو بغیر اسکے کہ اوسکو جسم یا جسمانی مانین آنکھ سے دیکھنے کے قائل اور معتقد ہون وہ باوجود ان اعتقادون کے مستحق طعن و تشنیع نہون ؟ ۔ دوسرے یہ کہ فرقہ عدلیہ خدا کی رویت کے محال ہونے پر بھی قوی دلیل رکھتے ہین جو بفضل خدا کل مقدمات کے ساتھ نہایت مستحکم اور مضبوط ہے اور کسی طرح رد نہین ہو سکتی چنانچہ اس کتاب مین بھی مجمل طور پر اوسکا ذکر آئیگا ۔ تیسرے یہ کہ تبادر کی دو قسمین ہین ایک وہ جو عوام اور بازاری لوگون کی عقل و فہم کے نسبت ہوتا ہے جو کلام کی تہ کو نہین پھونچتے اور صرف ظاہری مطلب پر جاتے ہین ۔ کیونکہ اون کی عقل کے اندر اوس کلام کے غوامض پھونچ ہی نہین سکتے ۔ دوسرا وہ جو علمائے اہل زبان کی نسبت ہوتا ہے جو ہر جملہ اور ہر لفظ کی تہ تک پھونچتے اور اوسکے دقائق کو غور کرکے سمجھ جاتے ہین ۔ ان دونون قسمون مین تبادر قسم اول تو قابل اعتماد نہین ہے یعنی اگر عوام اور بازاری لوگون کی سمجھ کے مطابق کسی کلام کا کوئی مطلب تبادر نہ ہو تو اس کا کوئی مضائقہ نہین ہے کیونکہ اون کی سمجھ اہل زبان کے مطلب اور معنی کیلئے کبھی اور کسی تک مین معیار نہین قرار پا سکتی ۔ رہ گیا تبادر قسم دوم پس وہ اس مقام پر ممنوع ہے کیونکہ معلوم ہو چکا ہے کہ وقت کے ساتھ دیکھنے سے دوسرے احتمالات بھی پیدا ہوتے ہین جو احتمال رویت سے کسی طرح کم نہین ہین پھر اسکا معنی صرف رویت ہی اختیار کرنے اور دوسرے احتمالات کے ترک کرنے کی کیا وجہ ہے بلکہ دوسرے احتمالات کو اس رویت کے احتمال پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ ان احتمالات کی تائید عقلی دلیل سے بھی ہوتی ہے اور احتمال رویت کو عقل تسلیم نہین کرتی ۔

فخر الدین رازی کی اوس تقریر پر چوتھا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ دونون آیتین کلام مجید ہی کی دوسری دو آیتون کی مخالف ہین جو ان دونون آیتون سے زیادہ قوی ہین اور زیادہ وضاحت سے کہتی ہین کہ خدا کی رویت نہین ہو سکتی چنانچہ آگے وہ آیتین ذکر کی جائینگی پس جن آیتون کا مطلب واضح ہو اون کو ترک کرنا اور جنکا مطلب واضح نہ ہو اون کا غیر واضح اور نامعقول مطلب لینا کہان تک مناسب ہے ۔

اب کہ حضرات اشاعرہ کے شبہات کی لغویت اور اونکے اعتقاد رویت باری تعالی کا بطلان ہم ثابت کر چکے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ رویت کے محال ہونے کی کچھ دلیلین بھی ذکر کر دین پس جاننا چاہیے کہ تمام عقلاء خواہ وہ مسلم ہون یا غیر مسلم حکماء و فلسفی (باستثناء فرقہ اشاعرہ کے) اس قول پر متفق ہین کہ جو چیز نہ تو خود جسم ہے اور نہ کسی جسم مین حلول کئے ہوئے ہے ۔ نہ کسی طرف ہے نہ کسی جگہ ۔ نہ کسی چیز کی مقابل ہے نہ حکم مقابل مین اوسکا آنکھ سے دکھائی دینا ممکن ہی نہین ہے اور یہ دعوی ایسا

اور بدیہی ہے کہ اسکے لئے کسی دلیل کے بیان کی بھی ضرورت نہیں بلکہ جو شخص ہٹ دھرمی کرکے اسکے خلاف کہے اوسکے سوفسطائی ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اسکو یہ بھی جانتے اور سمجھتے ہیں۔ یہ تو عقلی دلیل ہے۔ نقلی دلیل کیلئے خدا کا یہ قول لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ کافی ہے۔ جس سے استدلال یوں ہے کہ عربی محاورہ میں جب لفظ ادراک لفظ بصر کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اوس سے مراد یہی رویت (دیکھنا) ہوتی ہے اور لفظ اذن کے ساتھ استعمال ہوتا ہے تو اوس سے سماع (سنائی دینا) مراد ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے ادرکت ببصری تو یہ معنی ہوگا "مین نے اپنی آنکھ سے ادراک کیا یعنی دیکھا" اور ادرکت باذنی کا معنی یہ ہوگا "مین نے اپنے کان سے ادراک کیا یعنی سنا" اسی طرح جس حاسہ کے ساتھ اس ادراک کا استعمال ہوگا اوسی حاسہ کا کام مراد ہوگا مثلاً ادرکت بانفی (مین نے اپنی ناک سے ادراک کیا یعنی سونگھا) ادرکت بفمی (مین نے اپنے منہ سے ادراک کیا یعنی چکھا) اور علوم عربیہ نے اس کو طے کردیا ہے کہ جس لفظ جمع پر الف اور لام آئیگا اوس سے استغراق کا مطلب سمجھ مین آئیگا جسپر اہل عربیہ اور اہل اصول کا اجماع قائم ہے اور صحت استثنا، اور عرف کی شہادت بھی اس استغراق کی قوی دلیل ہے چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے اپنی شرح المقاصد مین کہا ہے جمع معرف باللام فی النفی لعموم السلب وھو الشائع فی الاستعمال حتی لا یوجد مع کثرتہ فی التنزیل الا بھذا المعنی وھو اللائق بھذا المقام علی ما لا یخفی۔ یعنی جس لفظ جمع پر الف اور لام ہو اور وہ نفی کے معنی مین استعمال کیا جائے وہ عموم سلب کیلئے ہوگا چنانچہ یہی استعمال مین شایع ہے یہانتک کہ قرآن مجید مین بھی اس معنی کے سوائے دوسرے کسی معنی مین مستعمل نہیں ہوا ہے باوجود یہ جمع معرف باللام کلام مجید مین بہت کثرت سے ہے اور یہی معنی (یعنی عموم سلب) اس مقام آیہ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ کے معنی کے مناسب بھی ہے جیساکہ پوشیدہ نہیں ہے یہی حال نفی مطلق کا بھی ہے جو کسی خاص وقت کے ساتھ مقید نہ ہوئی ہو کہ اوس مین بھی نفی عام طور پر اور ہر حالت کے لئے ہوتی ہے پس اوسکو کسی خاص وقت سے مخصوص کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا اور دلیل صحت استثنا، کا بھی یہی مقتضی ہے چنانچہ جب مین ما کلمت زید الا یوم الجمعۃ (مین نے زید سے سوائے روز جمعہ کے کبھی کلام نہ کیا) ولا اکلمہ الا یوم العید (مین زید سے عید کے سوائے کبھی کلام نہ کرونگا) تو یہی مطلب ہوگا کہ جمعہ کے سوائے اور جتنے روز ہین اون سب کے لئے زید سے کلام کرنے کا انکار اور نفی ہے اور عید کے سوائے جتنے روز ہین اون سب مین ترک کلام کرنے کا

وعدہ ہے۔ اسی طرح کلام خدا ہے وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (سورہ نساء) یعنی عورتون کو جو تم نے دیا ہے اوس سے کچھ نہین لینے کی نیت سے اون کو قید نہ رکھو مگر یہ کہ اون سے کوئی کھلی ہوئی بدکاری سرزد ہو۔ دوسرے مقام پر فرماتا ہے لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (سورہ طلاق) یعنی عورتون کو اون کے گھرون سے نہ نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلین مگر یہ کہ وہ عورتین کھلم کھلا بے حیائی کرین تو اس وقت اون کو نکال دینے مین کوئی مضائقہ نہین۔ ان دونون آیتون مین بھی سوائے فحش کرنے کی حالت کے اور ہر حالت و وقت کا مطلقاً وہی حکم ہے جو ابتدائے آیہ مین بیان ہوا پس اس آیہ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ کا بھی یہی مطلب ہے کہ خدا تو کل آنکھون کو دیکھتا ہے مگر اوسکو کوئی آنکھ کبھی نہین دیکھ سکتی نہ دنیا مین نہ آخرت مین خواہ خود آنحضرت کی آنکھ ہو یا امت کی اور نفی رویت پر اس آیہ سے استدلال کرنے کی یہ دلیل بھی ہے کہ صحابہ رسول صلعم کی ایک جماعت کثیر نے اس آیہ رویت کا یہی مطلب سمجھا ہے چنانچہ حضرات اہلسنت نے روایت کی ہے کہ انہ لما بلغ عائشہ ان کعبا قال ان محمدا رای ربہ انکرت وقالت قف شعری مما قلت فی حدیث ان محمدا رای ربہ ثلث من حدث بھن فقد اعظم علی اللہ الفریہ قال اللہ تعالی لا تدرکہ الابصار و روی عن ابن عباس مثل ذلک۔ یعنی جب جناب عائشہ کو یہ معلوم ہوا کہ کعب نے کہا ہے کہ رسالتمآب صلعم نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے تو اسپر بہت بگڑین اور کہا کہ تم نے جو اپنی حدیث مین بیان کیا ہے کہ جناب رسالتمآب صلعم نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے اس سے میرے بدن کے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ تین باتین ایسی ہین جنکو کوئی شخص کہیگا تو خدا پر بہت بڑا بہتان باندھیگا۔ خدا تو فرماتا ہے کہ لا تدرکہ الابصار یعنی خدا کو آنکھین دیکھ ہی نہین سکتین۔ پھر تم کیونکر دعوی کرتے ہو کہ آنحضرت صلعم نے اپنے پروردگار کو اپنی آنکھ سے دیکھا تھا۔

اور فرقہ حقہ شیعہ کے طریق سے بھی حضرات آئمہ طاہرین علیہم السلام سے اسی مضمون کی حدیثین مروی ہین چنانچہ کتاب التوحید مین صفوان بن یحیی سے مروی ہے قال سالنی ابو قرۃ المحدث ان ادخلہ علی ابی الحسن الرضا علیہ السلام فاستاذنتہ فی ذلک فاذن لی فدخل علیہ فسالہ عن الحلال والحرام والاحکام حتی بلغ سوالہ الی التوحید فقال ابو قرۃ انا روینا ان اللہ عزوجل قسم الرویۃ والکلام بین اثنین فقسم لموسی علیہ السلام الکلام ولمحمد صلعم الرویۃ فقال ابو الحسن علیہ السلام فمن المبلغ عن اللہ عزوجل الی الثقلین الانس والجن لا تدرکہ

الابصار وھو یدرک الابصار ولا یحیطون بہ علماً ولیس کمثلہ شئ الیس محمد صلعم قال بلی قال فکیف یجیئ رجل الی الخلق جمیعاً فیخبرھم انہ جاء من عند اللہ وانہ یدعوھم الی اللہ بامر اللہ ویقول لا تدرکہ الابصار ولا یحیطون بہ علماً ولیس کمثلہ شئ ثم یقول انا رایتہ بعینی واحطت بہ علماً وھو علی صورۃ البشر اما یستحیون ما قدرت الزنادقۃ ان ترمیہ بھذا ان یکون یاتی من اللہ بشئ ثم یاتی بخلافہ من وجہ اخر۔ یعنی صفوان بن یحیی کہتے ہین کہ مجھ سے ابو قرہ محدث نے درخواست کی کہ مین اوسکو حضرت امام علی رضا علیہ السّلام کی خدمت مین پھونچا دون۔ تو مین نے حضرت سے اس امر کی اجازت چاہی جب آپنے اجازت دی تو وہ حضرت کی خدمت مین حاضر ہو کر حلال وحرام اور دوسرے احکام کو دریافت کرنے لگا یہانتک کہ توحید خدا کے متعلق بھی اوس نے حضرت سے سوال کیا اور کہا کہ یا حضرت ہم لوگون سے بیان کیا گیا ہے کہ خداوند عالم نے اپنی دو نعمتون رویت (دیکھنے) اور کلام (بات کرنے) کو دو بزرگون مین تقسیم کیا چنانچہ حضرت موسی کلیم اللہ علیہ السّلام کو نعمت کلام عطا کی کہ آپ سے خدا نے باتین کین اور حضرت محمد مصطفےٰ صلعم کو نعمت رویت عطا کی کہ خدا نے آپ کو اپنے دیدار سے مشرف کیا۔ یہ سنکر حضرت علی رضا علیہ السّلام نے فرمایا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو بتاؤ کہ خداوند عالم کے یہان سے ثقلین (جن وانس) کو اس مضمون کا پھونچانے والا کون شخص ہے کہ خدا کو آنکھین نہین دیکھ سکتین اور وہ کل آنکھون کو دیکھ سکتا ہے اور لوگ اپنے علم سے اوسکا احاطہ نہین کر سکتے اور اوسکے مثل کوئی چیز بھی نہین ہے؟ کیا اس فرمان باری کے پھونچانے والے حضرت محمد مصطفےٰ صلعم نہین ہین؟ ابو قرہ نے عرض کی بیشک ہین۔ تب حضرت نے فرمایا پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک شخص خدا کے یہان سے پیغمبر ہو کر تمام مخلوق کے پاس آئے اور اون لوگون سے بیان کرے کہ وہ خدا کے یہان سے آیا ہے اور وہ لوگون کو خدا کے حکم سے دین خدا کی دعوت دے اور فرمان باری یہ سنائے کہ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَلَا یُحِیْطُوْنَ بِہٖ عِلْماً وَلَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (خدا کو آنکھین دیکھ نہین سکتین اور نہ لوگ اپنے علم سے اوسکی کنہ وذات کا احاطہ کر سکتے ہین اور اوسکے مثل کوئی چیز بھی نہین ہے) اسکے بعد ہی وہ نبی اون لوگون سے یہ بھی کہے کہ انا رایتہ بعینی واحطت بہ علماً وھو علی صورۃ البشر (کہ خود مین نے اپنی آنکھ سے خدا کو دیکھا ہے اور اوسکی ذات کا اپنے علم سے احاطہ کیا ہے اور وہ انسان کی صورت ایسا ہے) کیا یہ لوگ اس سے شرم نہین کرتے جو زندیقون نے حضرت کو سمجھا ہی کہ آپ پر یہ اتہام قائم کیا کہ آپ خدا کے یہان سے

تو ایک فرمان ایک مضمون کا لاتے ہین پھر اوسی مضمون کے خلاف اور ضد دوسرا امر دوسری حیثیت
سے بیان کرتے ہین۔ اور اوسی کتاب مین ابوہاشم جعفری کی روایت سے یہ حدیث منقول ہے قال
قلت لابی جعفر علیہ السلام لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار فقال یا اباھاشم اوھام
القلوب ادق من ابصار العیون انت قد تدرک بوھمک السند والھند والبلدان التی
لم تدخلھا ولم تدرکھا ببصرک واوھام القلوب لا تدرکہ فکیف ابصار العیون وامثال ذلک
کثیرۃ۔ یعنی ابوہاشم جعفری کہتا ہے مین نے حضرت امام محمد باقرؑ سے عرض کی کہ کیا خدا کو انکھین نہین
دیکھینگی اور وہ سب کی آنکھون کو دیکھتا ہے؟ تو حضرت نے ارشاد فرمایا کہ اے ابوہاشم اوہام قلوب
ادق ہین ابصار عیون سے تم اپنے وہم سے ملک سندھ اور ہند اور دوسرے ملکون شہرون کا ادراک
کر سکتے ہو جن مین نہ کبھی تم داخل ہوئے اور نہ جنکو کبھی اپنی انکھون سے دیکھا ہے۔ لیکن یہ اوہام قلوب
بھی خدا کا ادراک نہین کر سکتے تو پھر ابصار عیون کیونکر اوسکا ادراک کر سکینگے۔ اسی طرح اور بھی بہت
سی حدیثین ہین۔ ہان ایک اعتراض لوگون نے یہ بھی کیا ہے کہ آیہ لا تدرکہ الابصار سے عدم
رویت خدا پر استدلال نہین ہو سکتا کیونکہ ادراک اوس رویت کو کہتے ہین جس مین مرئی (دیکھی جانے
والی چیز) کا پورا احاطہ ہو جائے اسلئے کہ ادراک عبارت ہے رویت مع الاحاطہ سے جسکی وجہ یہ ہے
کہ ادراک کی حقیقت مین نیل (پانا) اور وصول (پہونچنا) معتبر ہے جسپر شاہد قول خدا ہے کہ انا
لمدرکون یعنی ملحقون (ہم پالئے گئے یعنی ملحق ہو گئے ہین) وادرک الغلام یعنی بلغ
(لڑکے نے ادراک کیا یعنی بالغ ہو گیا) اسکے بعد اسکو معنی رویت کی طرف نقل کیا جو علی وجہ الاحاطہ
ہو کیونکہ یہی معنی اقرب ہے حقیقی معنی سے لیکن یہ اعتراض چند وجہون سے مدفوع ہے اول یہ کہ
یہ کہان سے کہدیا کہ ادراک کا حقیقی معنی صرف وصول (پہونچنا) ہے اور کچھ نہین کیونکہ ہو سکتا ہے
دونون معنی یعنی وصول اور ادراک جزئی کیلئے علیحدہ علیحدہ ابتداءً ہی وضع کیا گیا ہو کیونکہ استعمال
دونون معنون مین ہوتا ہے لہذا ایک معنی کو مقدم اور حقیقی دوسرے کو موخر اور مجازی کہنا بے
وجہ اور ترجیح بلا مرجح ہے دوئم یہ کہ ہم فرض کئے لیتے ہین کہ مطلق ادراک معنی وصول (پہونچنے)
کیلئے ہی موضوع ہے لیکن ہمارا کلام تو اوس ادراک کے معنی مین ہے جو مقید ہو لفظ بصر کے
ساتھ یعنی ادراک بالبصر کے معنی مین گفتگو ہے کہ اسکے کیا معنی ہے نہ مطلق ادراک کے معنی مین اور
اس مین کوئی شک نہین کہ ادراک بالبصر کا معنی صرف دیکھنا ہی آیا ہے بغیر اسکے کہ اس دیکھنے مین
احاطہ کرنے کی قید بھی معتبر ہو سوم یہ کہ ہم نے یہ بھی فرض کیا کہ ادراک کا معنی وصول ہی ہے

لیکن وصول بھی عام ہے اس سے کہ وصول بحس بصر ہو یا بہ سمع یا بلمس وغیرہ پس جو چیز دکھائی
دے شک نہین ہے کہ دیکھنے والے کا دیکھنا اوس چیز سے لاحق ہوگیا اور پہونچ گیا۔ اور مطلق
وصول کے معنی مین ہر طرف سے احاطہ کا معتبر ہونا کسی عاقل کے نزدیک شرط نہین ہے ورنہ لازم
آئیگا کہ جملہ ادرکت عسکر السلطان وغیرہ بالکل صحیح نہ ہو جسکا معنی یہ ہے کہ مین لشکر سلطان تک
پہونچ گیا نہ یہ کہ پورے لشکر کا احاطہ کر لیا۔ چہارم یہ کہ اس مین بھی کوئی شک نہین ہے کہ صحابہ
رسول صلعم اور اہلبیت طاہرین علیہم السّلام بھی اوسی طرح اہل زبان تھے جس طرح اور لوگ اسکے
علاوہ یہ حضرات محرم اسرار الٰہی اور عارف معانی آیات قرآنی بھی تھے جس سے ان کا بیان
دوسرون کے مقابلہ مین ضرور قابل ترجیح ہے۔ اور پہلے بیان ہو چکا کہ صحابہ و اہلبیتؑ بھی آیہ
لا تدرکہ الابصار کا معنی مطلق رویت (دیکھنے کا انکار) ہی سمجھے ہین نہ کچھ اور لہذا اسکے خلاف ضد اور
ہٹ دھرمی کرنا کسی طرح توجہ کے قابل نہین ہو سکتا۔ اور بعض حضرات نے اس آیہ کے استدلال
پر ایک یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ اس آیت سے صرف فعلیت رویت کی نفی مستفاد ہوتی ہے یعنی
صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اسوقت خدا کو آنکھین دیکھتی نہین ہین اور یہ نہین ثابت ہوتا کہ آیندہ
بھی اوسکو آنکھین نہ دیکھین گی پس ہو سکتا ہے کہ خدا کو مومنین آخرت مین دیکھین کہ آخرت مین
دیکھنے کا انکار اس آیت سے ثابت نہین ہوتا۔ مگر یہ اعتراض بھی نہایت لچر ہے چنانچہ علامہ تفتازانی
نے اپنی کتاب شرح المقاصد مین اس اعتراض کی لغویت اور کمزوری کے متعلق لکھا ہے کہ سیاق
آیہ سے واضح ہوتا ہے کہ حق تعالی اپنی مدح اور ستایش کر رہا ہے اس طرح کہ وہ تجسیم اور تحیز (یعنی
جسمانی ہونے اور کسی جگہ یا سمت مین رہنے) سے جو مرئی ہونے کے لوازم سے ہین بری اور منزہ
ہے لہذا اس مدح کا مقتضے یہ ہونا چاہیئے کہ اوسکا دیکھنا کسی کیلئے بھی اور کبھی درست اور جائز نہ ہو
اور مین کہتا ہون (یعنی جناب عفرانمآب علیہ الرحمہ فرماتے ہین) کہ اس اعتراض کی بنا کمال جہالت
اور ضد و ہٹ دھرمی پر ہے کیونکہ عام طور پر محاورات مین شایع و ذایع ہے کہ لفظ رویت کی
نسبت آنکھ کی طرف اور سمع کی نسبت کان کی طرف کرتے ہین اور اوس سے مراد صاحب سمع
و صاحب بصر ہوتا ہے۔ اور اس آیہ سے رویت خدا کی نفی ثابت کرنے مین یہ وجہ بھی لوگون نے
بیان کی ہے کہ حق تعالی نے اس آیہ مین اپنے نہ دکھائی دیسکنے کو اپنے صفات کمالیہ سے فرمایا
ہے لہذا اوسکا دکھائی دینا اوسکے صفات نقص سے ہوگا تو اوسکا دکھائی دینا کبھی صحیح نہین ہو سکتا
کیونکہ خدا کبھی نقص سے متصف نہین ہوتا۔ اور اہل حق کی دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا نے